



GA - 1a

РУДОЛФ ЩАЙНЕР
РУДОЛФ ЩАЙНЕР

ГЬОТЕВИТЕ
СЪЧИНЕНИЯ ВЪРХУ
ЕСТЕСТВЕНИТЕ НАУКИ
ЧАСТ ПЪРВА

превод от немски: ДИМО ДАСКАЛОВ

НЕРЕДАКТИРАН ПРЕВОД

ОТПЕЧАТАНО
благодарение на
Арх. АЛЕКСАНДЪР ЧАКАЛОВ
Дорнах, Швейцария

изготвил: ПЕТЪР ИВАНОВ РАЙЧЕВ – препис от копие

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

	СТР.
1.УВОД.....	4
2.РАЖДАНЕТО НА УЧЕНИЕТО ЗА МЕТАМОРФОЗИТЕ.....	6
3.РАЖДАНЕТО НА ГЪТЕВИТЕ МИСЛИ ВЪРХУ ОБРАЗУВАНЕТО НА ЖИВОТНИТЕ.....	22
4.ЗА СЪЩНОСТТА И ЗНАЧЕНИЕТО НА ГЪТЕВИТЕ СЪЧИНЕНИЯ ВЪРХУ ОБРАЗУВАНЕТО НА ОРГАНИЗМИТЕ.....	39
5.ПРИКЛЮЧВАНЕ НА РАЗГЛЕЖДАНЕТО ВЪРХУ ГЪТЕВИТЕ МОРФОЛОГИЧНИ ВЪЗГЛЕДИ.....	67
6.ГЪТЕВИЯТ СПОСОБ НА ПОЗНАНИЕ.....	70
7.ОТНОСНО РАЗПРЕДЕЛЕНИЕТО НА ГЪТЕВИТЕ СЪЧИНЕНИЯ ВЪРХУ ЕСТЕСТВЕНИТЕ НАУКИ.....	75
8.ОТ ИЗКУСТВОТО КЪМ НАУКАТА.....	77
9.ГЪТЕВАТА ТЕОРИЯ НА ПОЗНАНИЕТО.....	81
10.ЗНАНИЕ И ДЕЙСТВИЕ В СВЕТЛИНАТА НА ГЪТЕВИЯ НАЧИН НА МИСЛЕНЕ.....	98
1. МЕТОДОЛОГИЯ.....	98
2. ДОГМАТИЧЕН И ИМАНЕНТЕН МЕТОД.....	102
3. СИСТЕМА НА НАУКАТА.....	107

"По поръчка на Шрьоер (Професор Карл Юлиус Шрьоер) в 1803 година Йозеф Кюршнер ме покани да издам в изготвянето от него *"Германска национална литература"* съчиненията на Гьоте върху естествените науки с уводи и поредни обяснения. Шрьоер, който сам беше поел за този голям сборник от творби да издаде драмите на Гьоте, трябваше да напише един уведен предговор за първия том, който аз издавах.

В този предговор той обясняваше, как стои Гьоте като поет и мислител сред новия духовен живот. Той виждаше в светогледа, който дошлата след Гьоте епоха на естествената наука беше донесла, едно падение от духовната висота, на която беше стоял Гьоте. Задачата, с която бях натоварен чрез издаването на Гьотевите съчинения върху естествените науки, беше обширно охарактеризирано в този предговор. За мене тази задача включваше едно обяснение с естествената наука от една страна, с целия Гьотев светоглед от друга страна. Тъй като трябваше да изляза пред публичността с едно такова обяснение, аз трябваше да доведа до един завършек всичко, което си бях извоювал дотогава като светоглед.... Начинът на мислене, който владееше естествената наука от началото на нейното голямо влияние върху цивилизацията на 19-ти век, ми се стори неподходяща да се стигне до едно разбиране на онова, към което Гьоте се беше стремил за естествената наука и го беше постигнал до висока степен.

Аз виждах в Гьоте една личност, която чрез особеното духовно отношение, в която тя беше поставила човека към света, беше също в състояние да включи природопознанието по един правилен начин в общата област на човешкото творчество. Начинът на мислене на епохата, в която аз се бях врал, ми се стори подходящ да развива идеи само върху неживата природа. Аз го считах за безсилен да пристъпи с познавателните сили към оживената природа. Казах си, че за да се добият идеи, които могат да доставят познания за органическия свят, е необходимо да бъдат първо оживени самите понятия на ума подходящи за неорганичната природа. Защото те ми изглеждаха мъртви и поради това подходящи за схващането само на мъртвото.

Как идеите бяха оживени в духа на Гьоте, как те бяха станали ИДЕЙНИТЕ ФОРМИ, това се опитах аз да изложа за едно обяснение на Гьотевия възглед за природата.

Това, което Гьоте беше мислил и разработил поотделно върху тази или онази област на природопознанието, ми се стори от по-малко значение в сравнение с това, което съставляваше *централното* откритие, което трябваше да му припише. Аз виждах това откритие във факта, как би трябвало да се мисли върху органическия свят, за да се доберем до него."

Рудолф Щайнер в *"Пътят на моя живот"* върху издаването на Гьотевите съчинения върху естествените науки.

1. У В О Д

На 18 август 1787 година Гьоте писа от Италия на Кнебел: "След това, кое-то видях от растенията и риби край Неапол и Сивилия, аз бих бил твърде съблазнен, ако бях с 10 години по-млад, да направя едно пътешествие до Индия, не за да открия нещо ново, а за да разгледам откритото по мой начин".

Тези думи се крие гледната точка, от която трябва да разглеждаме научните трудове на Гьоте. При него не се касае за откриването на нови факти, а за *една нова гледна точка*, за един определен начин да се разглежда природата. Вярно е, че Гьоте е направил редица големи отделни открития, както например това на междучелюстната кост и на прешленната теория на черепа в остеологията, на тъждествеността на всички растителни органи със стеблени лист в ботаниката и т.н. Обаче като душа оживяваща всички тези подробности ние трябва да разгледаме величествения възглед за природата, който носи тези открития, трябва да обгърнем с поглед в учението за организмите преди всичко едно велико откритие, поставящо в сянка всички открития: откритието на същността на самия организъм. Онзи принцип, чрез който един организъм е това, като което той се представя, причините, чиито следствия ни се явяват проявите на живота, с една дума всичко, за което трябва да питаме принципно в това отношение, бе изложено и обяснено от Гьоте.* (* Който заявява, че такава една цел е предварително непостижимо, той никога не ще стигне до едно разбиране на Гьотевите възгледи върху природата; напротив онзи, който, оставяйки този въпрос открит, пристъпва без предразсъдък към неговото проучване, той, завършвайки своето изследване, сигурно ще даде един положителен отговор. Някои забележки, които самия Гьоте е направил, могат да събудят известни съмнения. Такава забележка е например следната "Без да проявяваме дързостта, че искаме да открием първите двигателни пружини на природните действия ние бихме насочили нашето внимание върху проявата на силите, чрез които растението постепенно превръща в орган". Обаче такива изказвания на Гьоте не са насочени против принципната възможност да познаем същността на нещата, а в него Гьоте проявява достатъчна предпазливост, като не иска да отсъжда прибързано върху физико-механическите условия, които стоят на основата на организма, тъй като знаеше добре, че такива въпроси могат да бъдат разрешени само в течение на времето.

Тази е от самото начало пълната цел на неговия стремеж по отношение на органичните естествени науки; при преследването на тази цел на него му се натрапват като от само себе си горепосочените отделни открития. Той трябваше да ги намери, ако не искаше да бъде възпрепятствуван в своя по-нататъшен стремеж. Съществуващата преди него естествена наука, която не познаваше същността на проявите на живота и изследваше организмите просто според техния състав от части, според техните външни признаци, както това се прави и при неорганичните предмети, трябваше често пъти в своя път да даде погрешни тълкувания на подробностите, да ги постави в погрешна светлина. Естествено такава една грешка не може да се забележи при подробностите. Ние виждаме тази грешка едва тогава, когато разбираме организма, тъй като подробностите, разглеждани отделно, не съдържат в себе си принципа на тяхното обяснение. Те могат да бъдат обяснени само чрез природата на цялото, защото *цялото е това*, което им придава същност и значение. Именно едва след като Гьоте откри тази природа на цялото, за него станаха видими онези погрешни тълкувания; те не можеха да бъдат съединени с неговата теория за живите същества, противоречаха на тази теория. Ако искаше да върви по-нататък в своя път, той трябваше да отстрани подобни грешки и предразсъдъци. Такъв беше случаят при междучелюстната кост.

Факти, които представляваха интерес и стойност само тогава, когато човек притежава гореспоменатата теория, а именно прешленната природа на черепните кости, бяха непознати на по-старата естествена наука. Всички тези пречки трябваше да бъдат отстранени от пътя чрез отделни опитности. Ето защо тези опитности не бяха никога за Гьоте самоцел; те трябваше да бъдат направени, за да потвърдят онова централно откритие. Не може да се отрече, че съвременниците на Гьоте рано или късно стигнаха до същите наблюдения и че може би днес всички те бяха били познати и без Гьоте. Биха били познати стремежи; но още по-малко може да се отрече, че неговото велико, обгръщащо цялата органическа природа откритие не е било изказано до днес по такъв сполучлив начин от някой естественик независимо от Гьоте. * (* С това съвсем не искаме да кажем, че в това отношение Гьоте въобще не е бил разбран. Напротив: в настоящето издание многократно ще използваме случая да обърнем вниманието върху редица мъже, които се явяват за нас като продължители и преработватели на идеите на Гьоте. Имена като тези на Фойгт, Неес фон Езенбек, д, Алтон (старшият и младият/, Шелвер, К. Г. Карус, Мерциус и др. принадлежат към тази поредица. Обаче всички те са градили своите системи върху основата на изложените в Гьотевите съчинения възгледи и именно за тях не можем да кажем, че те биха стигнали

до техните понятия и *без Гьоте*, - а напротив него ви съвременници - например Йозефи в Гьотенген - е стигнал самостоятелно до междучелюстната кост, или Окен до теорията на прешлените./, даже можем да кажем че и до днес то ни най-малко не е било задоволително оценено. Изобщо явява се безразлично, дали Гьоте първи е открил един факт или го е преоткрил; но този факт добива своето истинско значение едва чрез начина, по който той го включва в своя възглед за природата.

Това е, което до сега учените са изпуснали от поглед. Те твърде често са изтъквали прекалено отделните факти, открити от Гьоте и с това са предизвиквали полемика. Вярно е, че често пъти се е обръщало внимание то върху Гьотевото убеждение на последователността на природата, но не се е вземало предвид, че с това се дава само една съвсем странична, имащо малко значение характеристиката на Гьотевите възгледи и че по отношение на науката за организмите, например, главното е да се покаже, от какво естество е това, което запазва тази последователност. Ако тук се назове типът, то трябва да се каже, в какво се състои същността на типа в смисъла на Гьоте.

Важното в метаморфозата на растението не се състои например в откриването на отделните факти, че лист, чашка, корона и т.н. са тъждествени органи, а във величественото мисловно построение на едно живо цяло на действащи едни през други формиращи закони, което произтича от това и което построение определя от себе отделните степени на развитието. Величието на мисълта, която след това Гьоте се опитва да разпостре и върху животинския свят, минава някому през ума само тогава, когато той се опитва да я оживи в своя дух, когато се залови да я размисли. Тогава той забелязва, че преведената в идеята природа на растението е самата тази, която живее в нашия дух също така, както в обекта; той забелязва също, че оживява един организъм и до най-малките части, когато си го представи в себе си не като мъртъв, завършен предмет, а като нещо развиващо се, ставащо, намиращо се в постоянно безпокойство.

Опитвайки се да изложим в следващото по един подробен начин всичко посочено тук, на нас ще ни се разкрие същевременно истинското отношение на Гьотевия възглед на природата към този на нашата епоха, а именно към еволюционната теория в модерна форма.

2. РАЖДАНЕТО НА УЧЕНИЕТО ЗА МЕТАМОРФОЗИТЕ

Когато проследим историята на раждането на Гьотевите мисли върху образуването на организмите, твърде лесно се изпада в съмнение върху дяла, който трябва да припишем на младостта на поета, т.е. на времето преди неговото идване във Ваймар. Самият Гьоте мислеше много малко

за своите познания по естествените науки в това време: "За това..., което всъщност се нарича природа, аз нямах никакво понятие и ни най-малко познание за нейните така наречени три царства". Опирайки се на това изказване, изследователите често си представят началото на неговия размисъл върху естествените науки едва след неговото пристигане във Ваймар. Въпреки това изглежда, че ни е позволено да отидем по-далече в миналото, ако не искаме да оставим неизяснен целия дух на неговите възгледи. Оживяващата сила, която насочваше неговите проучвания в онази насока, която ще изложим по-късно, се проявява още от най-ранна младост.

Когато Гьоте дойде във Висшето Училище в Лайпциг, там царуваше в естественонаучните стремежи напълно онзи дух, който е характерен за голяма част от 18-то столетие и който хвърли цялата наука и я разкъса на две крайности, за съединението на които не се чувствуваше никаква нужда. От едната страна стоеше философията на Християн Волф (1679 - 1754 г.), която се движеше изцяло в един абстрактен елемент; от другата страна отделните клонове на науката, които се губеха във външното описание на безкрайните подробности и у които липсваше всякакъв стремеж да търсят в света на техните обекти един по-висш принцип. Философията на Християн Волф не можеше да намери пътя от сферата на нейните общи понятия в царството на непосредствената действителност, на индивидуалното съществуване. Там и най-понятните по себе си неща бяха третираны с пълна подробност. Установяваше се, че *вещта* е нещо, което няма никакво противоречие в себе си, че има крайни и безкрайни вещества и т.н. Обаче когато с тези общи понятия се пристъпваше към самите неща, за да се разбере тяхното действие и живот, привържениците на тази философия бяха напълно безпомощни; те не можеха да направят никакво приложение на такива понятия към света, в който ние живеем и който искаме да разберем. Обаче самите заобикалящи ни неща бяха описани приблизително по безпринципен начин, чисто по техния външен изглед, според техните външни признаци. Тук стояха една срещу друга една наука на принципите, на която липсваше живото съдържание, любвеобилното вдълбочаване в непосредствената действителност, и една лишена от принципи наука, на която липсваше идейното съдържание, без никаква връзка помежду им, всяка една безплодна за другата. Здравата природа на Гьоте се чувствуваше отблъсквана и от двете едностранчивости по еднакъв начин и в борбата срещу тях у него се развиха представи, които по-късно го доведоха до онзи плодотворен възглед за природата, до онова схващане, в което идеи и опитност се взаимно оживяват във всестранно проникване и се превръща в едно цяло.

Ето защо у Гьоте се разви първо понятието, което споменатите крайности можеха да схванат най-малкото: *понятието за живота*. Когато наблюдаваме едно живо същество по неговите външни явления, то ни представя множество подробности, които се явяват като негови членове и органи. Описанието на тези членове, на тяхната форма, взаимно положение, големина и т.н. може да стане обект на обширна лекция, на която се посвещаваеше второто от посочените от нас направления. Обаче по този начин може да бъде описан също всеки механически състав от неорганични тела.

Забравяше се напълно, че при организма трябва преди всичко да се държи сметка, че тук външното явление се владее от един вътрешен принцип, че във всеки орган действа цялото. Външното явление, външното разположение на членовете един до друг може да бъде разгледано и след разрушаването на живота, защото то продължава да съществува още известно време. Обаче това, което имаме пред нас от един мъртъв организъм, в действителност не е вече никакъв организъм. Изчезнал е онзи принцип, който прониква всички подробности, всички отделни части. Срещу онова разглеждане, което разрушава живота, за да познае живота, Гьоте поставя възможността и нуждата от едно по-висше разглеждане. Ние виждаме това вече в едно писмо от времето прекарано в Щрасбург, датирано от 14 юли 1770 година, където той говори за една пеперуда: "Бедното животно трепери в мрежата, изтрива си най-хубавите цветове; и когато го улавяме неповредено, то лежи вцепенено и безжизнено; трупът не е цялото животно, към него принадлежи още нещо, една главна част и при случай, както и при всеки друг една съществена главна част: ЖИВОТЪТ. . ."От същия възглед са се родили и думите от "Фауст":

"Който иска да познае и опише живото,
търси първо духа да прогони;
тогаз в ръката си той има частите,
за жалост! Липсва връзката духовна".

Обаче, както добре може да се предположи имайки предвид неговата природа, Гьоте не се задоволи само с отричането на едно схващане, а положи усилия все повече да си изработи свое собствено схващане. И в указанията, които имаме върху неговото мислене от 1769 до 1775 година, ние познаваме вече твърде често за родишите на неговите по-късни работи. Тук той си създава идеята за едно същество, при което всяка част оживява друга, при която един принцип прониква всички отделни части. Във "Фауст" се казва:

"Как всичко се във цялото втъкава,

Едно във друго действува и живее”

А в "Сатир":

“Как в нищото избликва нещото първично
И на светлината силата в нощта прозвуча,
Прониква дълбините на всички същества,
За да покълне прилив на желание,
Разтвориха се елементите
И се разляха главно едни в други,
Всичко проникващи, всепроникнати”.

Той си представя това същество така, че то е подложено във времето на постоянни промени, но във всички степени на промените се проявява винаги само ЕДНО същество, което се утвърждава като трайното, постоянното в промените. В "Сатирос" се казва:

“Вървеше движейки се ту нагоре, ту надолу
Единното и вечно цяло нещо,
Променящо се постоянно, все същото оставащо”.

Нека сравним с горното това, което Гьоте е написал в 1807 година като увод към своето учение на метаморфозите: "Но когато разгледаме всички форми, особено органичните, ние откриваме, че никъде не се явява нещо постоянно, никъде нещо почиващо, нещо завършено, а напротив всичко се колебае в постоянно движение". Не това колебаещо се той противопоставя там идеята или "нещо, което се съдържа само за миг в опитността" като нещо *постоянно*. От горещитираното място от "Сатирос" ясно може да се види, че основата на мисълта за метаморфозите, морфологическата мисъл се е родила у Гьоте още преди неговото идване във Ваймар.

Обаче това, което трябва да запомним, е, че той си представя идеята за живото същество не приложена към един отделен организъм, но че цялата вселена е едно такова живо същество. Произходът на това схващане трябва да се търси разбира се в работите на алхимията заедно с госпожица фон Клетенберг и в четенето на Теофрастус Парапелзус след своето завръщане от Лайпциг (1768/69г.)

Проявяваше се стремеж да се долови чрез някакъв опит онзи принцип проникващ цялата вселена, да бъде той изобразен в някакво вещество.

1) Обаче този клонящ към *мистичното* начин на разглеждане света съставлява само един преходен епизод в развитието на Гьоте и скоро отстъпва на една по-здрава и по-обективна форма на мислене. Възгледът за цялата вселена като един велик организъм, както го намерихме загатнат по-горе в цитатите от "Фауст" и "Сатирос", остава обаче да съществува до времето около 1870 година, както ще видим по-късно, където Духът късно от статията "Природа". Ние го срещаме още веднъж

във "Фауст", а именно на Земята е представен като онзи принцип на живота, който прониква всемирния организъм:

“В вълните на живота, в буря на делата,
Кипя нагоре аз, надолу
Тъча нататък и насам!
Рождение и гроб,
Море на вечността,
Тъкane непрестанно,
Един пламтящ живот”.

През време когато в Гьотевия дух се развиваха такива определени възгледи, в Щрасбург в ръцете му попадна една книга, която искаше да представи един светоглед, който беше точно противоположен на неговия. Това беше книгата на Холбах "Системи на природата"* (Поезия и истина, част III, книга 11). Докато до тогава трябваше да укорява само обстоятелството, че живия организъм се ОПИСВАШЕ като едно механическо съчетание на отделните неща, в лицето на Холбах, той се запозна с един философ, който действително СЧИТАШЕ живия организъм като един механизъм. Това, което в първия случай произхождаше от една неспособност да бъде познат животът в неговия корен, тук то доведе до една догма убиваща живота. Върху това Гьоте казва в "Поезия и истина": "Съществувала някаква материя от вечността, която се движела от вечността и чрез това движение наляво и надясно и на всички страни тя направо произвеждала всички безкрайни явления на съществуването. Ние даже бихме останали доволни от всичко това, ако авторът действително би изградил пред нашите очи света от неговата движеща се материя. Но и той знае толкова малко за природата колкото и ние; защото като приковава няколко общи понятия, той ги пуска веднага, за да превърне това, което е по-висше от природата или което се явява като по-висша природа в природата, в материалната, тежка, явно е че движена, но все пак лишена от насока и форма природа, и счита, че с това е добил твърде много". В това схващане Гьоте не можа да намери нищо освен "*движена материя*" и противоположно на това се образуваха неговите понятия за природата все по-ясно.

Ние ги намираме свързано представени в неговата статия "Природа", която е била писана около 1780 година. Тъй като в тази статия са събрани всички мисли на Гьоте върху природата, които досега посочихме само разпръснато, тя добива особено голямо значение. Идеята за едно същество, което е обхванато в постоянно изменение и при това винаги остава тъждествено, срещаме тук в тази статия: "Всичко е ново и все пак винаги старо". "Тя /природата/ вечно се превръща и в нея няма нито момент почивка", но "нейните закони са неизменими".

По-късно ще видим, че в безкрайното множество от растителни форми Гьоте търси *едно първично растение (прарастение)*. И тази мисъл ние намираме отбелязана тук: "Всяко едно от нейните /на природата/ произведения има своя собствена същност, всяко едно от нейните явления най-изолираното понятие, и въпреки това всичко съставлява едно цяло". Даже отношението, което той по-късно заема спрямо изключителни случаи, а именно да не ги счита просто като грешки на формирането, а да ги обяснява като произхождащи от природни закони, е съвсем ясно изразено вече тук: "*и най-неестественото е природа*" и "*нейните изключения са рядки*"* /*Рудолф Щайнер имаше намерението да напише за специалното издание на Гьотевите съчинения върху естествените науки, 1.- 5.издание Дорнах Швейцария 1926 г. на това и на други 36 отбелязани от него места, носещи в предстоящия текст знака+, забележки. Той не може да осъществи това си намерение./

Видяхме, че още преди неговото идване във Ваймар Гьоте беше съставил определено понятие за един организъм. Защото въпреки че споменатата статия "ПРИРОДАТА се е родила дълго време след това идване, тя все пак съдържа в по-голямата си част предишните възгледи на Гьоте. Той не беше приложил още това понятие към определен род природни обекти, към отделни същества. За това беше необходим конкретния свят на живите същества в непосредствена действителност. Преминалият през човешкия дух отблясък на природата съвсем не беше елементът, който можеше да подбуди Гьоте. Разговорите върху ботаниката при дворцовия съветник Лудвиг в Лайпциг останаха също така без по-дълбоко въздействие, както и разговорите на масата с медицинските приятели в Щрасбург. По отношение на научните изследвания Гьоте ни се явява напълно както лишения от свежестта на първичното наблюдение на природата Фауст, който изразява своя копнеж към тази свежест с думите:

“ О! Да можех на планински върхове
Да мина в твойта /на Луната/ мила светлина,
Да летя в пещери планински духовете,
В ливади да тъка в сумрака твой!”

Като едно изпълнение на този копнеж се явява за нас, когато при неговото влизане във Ваймар му се удава "Да замени стайния и градски въздух с полската, горската и градинска атмосфера"*."(* Естествени науки I, стр. 64.)

Като непосредствена подбуда за изучаването на растенията трябва да считаме за вниманието на поета с посаждането на растения в подарената му от херцог Карл Август градина. Приемането на тази градина от страна на Гьоте стана на 21 април 1776 година и издаденият от Кайл "Днев-

ник" ни съобщава от сега нататък често за работата на Гьоте в тази градина, която стана едно от неговите любими занимания. Едно друго поле за стремежи в тази насока му предложи Тюрингската гора, където той имаше случай да се запознае и с по-нисшите организми в техните жизнени явления. Особено много го интересуват мъховете и лишите. На 31 октомври 1777 година той моли госпожа фон Щайн да му изпрати мъхове от всички сортове и доколкото е възможно с корени и влажни, за да може отново да ги размножи. За нас трябва да има много голямо значение, че тук Гьоте се занимава вече с този по-ниско стоящ свят на организмите и въпреки това по-късно извлече законите на организацията на растенията от по-висшите растения. Преценявайки това обстоятелство, ние не трябва, както мнозина правят това, да припишем това на едно подценяване на значението на по-малко развитите същества, а на едно пълно съзнателно намерение.

От сега нататък поетът не напуска вече царството на растенията. Още много по-рано той трябва да е прочел съчиненията на Лине. За запознаването с тези съчинения ние научаваме от писмата до госпожа фон Щайн в 1782 година.

Стремежите на Лине бяха да достави една систематична прегледност в познанието на растенията. Трябваше да бъде намерено определено редуване, определена поредица, в която всяко растение да стои на определено място, така щото във всеки момент то да може лесно да се намери, за да има човек въобще едно средство за ориентиране в безграничното множество на подробностите. За тази цел живите същества трябваше да бъдат изследвани по степента на тяхното родство и да бъдат съответно събрани в групи. Тъй като при това се касаеше преди всичко за да бъде познато всяко едно растение по-лесен начин, а също и неговото място в системата лесно да се намери, трябваше да се държи сметка особено за онези признаци, които различават растенията едни от други. За да се направи невъзможно смесването на едно растение с друго, търсеха се предимно тези различаващи признаци.

При това Лине и неговите ученици считаха като характерни външните признаци, големина, брой и положение на отделните органи. По този начин растенията бяха подредени в поредица, но така, както биха могли да бъдат подредени и известен брой неорганически тела: по признаци, които са взети от външния изглед, а не от вътрешната природа на растението. Те се явяват външно подредени едно до друго, без вътрешна, необходима връзка. При важното понятие, което Гьоте имаше за природата на едно живо същество, този начин на разглеждане не можеше да го задоволи. Тук никъде не се изследваше същността на растението. Гьоте трябваше да си зададе въпроса: в какво се състои онова "не-

що”, което прави от определено същество на природата едно растение? Той трябваше по-нататък да признае, че това НЕЩО се проявява еднакво във всички растения. И въпреки това налице беше безкрайното различие на отделните същества, което трябваше да бъде обяснено. Как става, че онова единно нещо се явява в толкова разнообразни форми? Тези бяха несъмнено въпросите, които Гьоте си зададе при четенето на съчиненията на Лине, защото той сам казва за себе си: “Това, което той – Лине – се стараеше да държи насила отделно едно от друго, то трябваше, според най-вътрешната нужда на моето същество, да се стреми към съединение” *.(* Естествени Науки, стр.68.)

Приблизително по същото време, както първото запознаване с Лине, става и запознаването с ботаническите стремежи на Русо. На 16 юни 1782 година Гьоте пише на Карл Август: “В съчиненията на Русо се намират много мили писма върху ботаниката, в които по най-разбираем и изящен начин той предава уроци върху тази наука на една дама. Това е наистина един образец, как трябва да се преподава и едно допълнение на неговото съчинение “Емил”. Ето защо използвам случая да препоръчам отново царството на цветята на моите красиви приятелки”. Стремежите на Русо в областта на ботаниката направиха дълбоко впечатление на Гьоте. Изтъкването на номенклатурата произхожда от същността на растенията и отговаряща на тази същност, разглеждането на растението заради самото него, независимо от всички принципи на полезност, които срещаме у Русо, всичко това беше съвсем в смисъла на Гьоте. И двамата също имаха общо това, че бяха стигнали до изучаване на растенията не чрез някакъв специален научен стремеж, а чрез общочовешките мотиви. Същият интерес ги обвързваше към същия обект.

Следващите подробни наблюдения на растителния свят се падат в 1784 година. Вилхелм Фрайхер фон Глайхен, наречен Русвурм, беше издал тогава два труда, които се занимаваха с изучаване на предмета, който живо интересуваеше Гьоте: най-новото из областта на растенията” и “Избрани микроскопски открития при растенията” * / * Нюрнберг 1764 г. съотв. 1777-1781 г. / . И двете книги разглеждаха процесите на оплождането при растенията. Цветният прашец, тичинките и близалцето бяха грижливо изследвани и откритите при това процеси представени в добре изпълнена картина. Тези изследвания направи сега Гьоте на свой ред. На 12 януари 1785 година той пише на госпожа фон Щайн: “Моят микроскоп е поставен, за да наблюдавам отново с началото на пролетта изследванията на Глайхен, наречен Русвурм и да ги проверя”. През същата пролет бе проучена и природата на семето, както ни показва това едно писмо до Кнебел от 2 април 1785 г.: “Аз размислих материята на

семето, доколкото достигат моите опитности”. При всички тези изследвания у Гьоте става дума за нещо отделно; целта на неговите стремежи да изследва същността на растението. За това той съобщава на 8 април 1785 година на Марк, че е "направил в ботаниката хубави открития и комбинации”.

Също и изразът комбинации доказва тук, че Гьоте се старае да си нарисува мислено една картина за процесите в растителния свят.

Изучаването на ботаниката се приближаваше бързо до определената цел. Естествено при това трябва да по мислим, че в 1784 година Гьоте беше открил вече междучелюстната кост, за което подробно ще говорим по-нататък, и че с това той беше значително приближил да тайната, как постъпва природата при образуването на едно органическо същество. По-нататък трябва да помислим също, че първата част от книгата на Хердер "Идеи към философията на историята" беше завършена в 1784 година и че тогава е имало много чести разговори между Гьоте и Хердер върху предмети на природата. Така госпожа фон Щайн съобщава на Кнебел на 1 май 1784 година: "Новата съчинение на Хердер изтъква като вероятно, че ние сме били първо растения и животни...Гьоте се рови сега с мисълта в тези неща и всичко, което е минало през неговата представа е извънредно интересно”. От това ние виждаме от какво естество е бил Гьотевият интерес към великите въпроси на науката по онова време. Ето защо за нас трябва да бъде съвсем обяснимо онова размишление върху природата на растението и комбинациите, които той прави върху това през пролетта на 1785 година. Към средата на април през тази година той отива в Белведере, явно за да разреши своите съмнения и въпроси, и на 15 май съобщава на госпожа фон Щайн следното: "Не мога да ти изкажа, колко четлива става за мене природата, моето продължително буквуване ми помогна, сега то изведнъж действа и моята тиха радост е неизразима”. Малко преди това той даже иска да напише един малък ботанически тракт за Кнебел, за да го спечели за тази наука*./”"На драго сърце бих ти изпратил една лекция по ботаника, ако тя беше вече написана”. Писмо до Кнебел от 2 април 1785 г./ Ботаниката така много го привлича, че неговото пътуване за Карлсбад, което предприема на 20 юни 1785 година, за да прекара там лятото, се превръща в едно изследователско пътуване. Кнебел го придружава.

Близко до Йена те срещат един 17 годишен младеж, Дитрих, чиято оловена кутия показваше, че той току-що се завръща от една ботаническа екскурзия. Върху това интересно пътуване научаваме по-големи подробности от Гьотевата "Историята на едно ботаническо изучаване" и от някои съобщения на Кон от Браслау, който е можал да вземе същите от един ръкопис на Дитрих. В Карлсбад често пъти разговорите вър-

ху ботаниката са били едно приятно занимание. Завърнал се у дома, Гьоте се посвещава с по-голяма енергия на изучаването на ботаниката; с помощта на философията на Лине той прави наблюдения върху гъби, мъхове, лишей и водорасли, както виждаме това от неговите писма до г-жа Фон Щайн. Едва сега, когато той самият е наблюдавал и мислил много, Лине става по-полезен за не го и намира при осветление върху много подробности, които му помагат да напредне в своите комбинации. На 9 ноември 1785 година той съобщава на госпожа фон Щайн: “Аз продължавам да чета Лине, трябва да свърша това, нямам у мене никаква друга книга, това е най-добрият начин да четеш съвестно една книга, който аз често трябва да практикувам, тъй като не лесно чета една книга. Това не е за четене, а за повторение и то ми направи много добри услуги, тъй като размислих върху най-много неща”. През време на тези проучвания на него му става все по-ясно, че все пак това е само една основна форма, която се явява в безкрайното множество на растителните индивиди, тази основна форма ме стана самата тя все по-нагледна, той позна по-нататък, че в тази основна форма притежава способността за неограниченото изменение, чрез което се създава многообразието от единството. На 9 юли 1786 година той пише на госпожа фон Щайн: “Това е едно съглеждане на формата, с която природата един вид постоянно играе и играеки произвежда многообразния живот”. Сега преди всичко се касаеше за това, не променящо се, постоянното, онази първична форма с която природата един вид играе, да добие поотделно един пластичен образ.

За целта беше необходим един случай, който да позволи отделянето на онова непроменливо, трайно в растителната форма от изменящото се, непостоянното. За наблюдения от този род Гьоте беше проучил до тогава само една малка област.

Той трябваше да наблюдава едно и също растение при различни условия и влияния защото само по този начин изменящото се изпъква по-добре. Това по-малко изпъква при растенията от различните видове. Всичко това донесе щастливото пътуване в Италия, което той направи тръгвайки от Карлсбад на 3 септември. Още при флората на Алпите той направи някои наблюдения. Тук той намери не само нови, невиджани още от него растения, а и такива, които вече познаваше, *но измени*. “Докато в по-дълбоките, в по-ниските места клоните и стеблото бяха по-мощни и по-тлъсти, очите разположени по-близо едни до други и листата бяха широки, по-високо в планината клоните и стеблото ставаха по-нежни, очите се отдалечаваха едни от други, така щото имаше по-голямо разстояние между възлите и листата се образуваха по-копиеобразни. Аз забелязах това при една върба и при една генциана и се убе-

дих, че това не бяха различни видове. Също и при езерото Валхен забелязах по-дълги и по-тънки метли отколкото в ниските места”. */*Пътуване в Италия, 8 септември 1786 г.). Подобни наблюдения се повтаряха. При морето във Венеция той открива растения, които му показваха свойства, които можеше да им даде само солта съдържаща се в пясъчливите почви, повече обаче соленият въздух. Той намира там едно растение, което му изглеждаше като нашия "невинен подбел", "Тук обаче въоръжен с остри оръжия и листата като кожа, също и семенните кутийки, дръжките на листата, всичко беше дебело и тлъсто”. */*Пътуване в Италия, 8 септември 1786 г./

Тук Гьоте видя всички външни признаци на растението, всичко, което принадлежеше на външния изглед, непостоянно, променливо. От това той извади заключението, че следователно същността на растението не се намира в тези свойства, а трябва да се търси по-дълбоко. От подобни наблюдения, както Гьоте тук, изходи и Дарвин, когато той изказа своето съмнение върху постоянството на външните форми на рода и на вида. Обаче резултатите, които двамата извлякоха от това, са съвършено различни. Докато Дарвин считаше същността на организма вече за изчерпана в посочените свойства и от изменчивостта вади заключението; следователно в живота на растенията не съществува нищо постоянно, Гьоте отива по-дълбоко и извежда заключението: щом тези свойства не са постоянни, тогава постоянното трябва да се търси в нещо друго, което лежи на основата на въпросните изменчиви външни признаци. Да развие това последното става цел на Гьоте, докато стремежите на Дарвин са на сочени към това, да изследва и опише причините на посочената изменчивост.

И двете форми на разглеждане са необходими и се допълват една друга. Ще се сгреша напълно, ако се счита, че величието на Гьоте в органичната наука се състои в това, че той е бил само един предшественик на Дарвин. Неговият начин на разглеждане нещата е много по-широк; той обхваща две страни: 1/ напротив, с това и се създава една сигурна основа: т.е. изявяващата се в организма закономерност на животинското битие в животното, образуващият се, развиващият се от себе си живот, който има сила и способност, да се развие в разнообразни външни форми /видове, родове/ чрез намиращите се в него възможности. 2/ взаимодействието на организма и на неорганичната природа и на организмите помежду им /приспособление и борба за съществуване/.

Дарвин е развил само последната страна на науката за организмите. Следователно не може да се каже: Дарвиновата теория е развитие на основните идеи на Гьоте, а тя е само развитие на едната страна на последните. Тя насочва погледа само върху онези факти, които дават

повод, щото светът на живите същества да се развие по определен начин, не обаче и върху онова “нещо”, върху което фактите действуват определящо. Когато се преследва само едната страна, тя не може никак да доведе до една пълна теория на организмите, тя трябва да бъде действително проследена в духа на Гьоте, трябва да бъде допълнена и задълбочена чрез другата страна на неговата теория. Едно просто сравнение ще изясни нещата. Да вземем едно парче олово, да го доведем в течно състояние чрез нагряване и след това да го излеем в студена вода. Оловото е минало през две следващи един след друг стадии на неговото състояние; първият стадий е предизвикан от по-високата, вторият от пониската температура. Каква форма добиват двата стадия, това не зависи само от природата на топлината, а съвсем съществено и от природата на оловото. Едно друго тяло, прекарано през същите условия, би показало свършено други състояния. Организмите също се оставят да бъдат повлияни от обкръжаващите ги условия, те също се приемат различни състояния, предизвикани чрез условията на обкръжаващата среда, а именно напълно съответно на тяхната природа, на тяхната същност, която прави от тях организми.

Тази същност намираме именно в идеите на Гьоте. Онзи, който е въоръжен с разбиране за тази същност, той първо ще бъде в състояние да разбере, защо организмите отговарят (реагират) на определени условия именно по един такъв, а съвсем не по друг начин. Само такъв човек ще бъде в състояние да си състави правилни представи върху изменчивостта на външните форми на организмите и върху свързаните с това закони на приспособлението и на борбата за съществуване.* /* Ненужно е да се каже, че с това съвсем не се съмняваме в модерната теория за произхода или че с това нейните твърдения трябва да бъдат ограничени; напротив, с това и се създава една сигурна основа.

Мисълта за прарастението (първичното растение) се оформя все по-определено, все по-ясно в духа на Гьоте. В Ботаническата градина в Падова* (* Пътуване в Италия 27.09.1786 г.), където той се движи между една чужда нему растителност, в него “Все повече оживява мисълта, че вероятно човек може да развие всички форми на растенията от една форма”. На 17 ноември 1786 година той пише на Кнебел: “Моите скромни познания по ботаника ме радват твърде много в тази страна, където съществува една по-радостна, по-непрекъсната вегетация. Аз вече направих усърдни, простиращи се в областта на общото наблюдения, които после ще ти бъдат и на тебе приятни”. На 18 февруари 1787 година * (*Пътуване в Италия, 27.09.1786 г./ той пише в Рим, че е на път “Да открие нови, прекрасни отношения, как природата, това чудо на чудесата, което изглежда като нещо друго, развива такова разнообразие от

нещо просто”. На 25 март той моли да кажат на Хердер, че вече е готов с прарастението. На 17 април * (*Пътуване в Италия, 27.09.1786 г./ той пише в Палермо и записва за прарастението думите: “Такова трябва все пак да съществува: по какво иначе бих познал аз, че тази или онази форма е едно растение, ако всички не биха били образувани по същия образец”. Той има предвид комплекса от законите на формирането, който организира растението, прави от него това, което то е, и чрез което при определен обект на природата ние стигаме до мисълта: *това е едно растение - това е прарастението*.

Като такова то е нещо идейно, което може да бъде задържано само в мисълта; обаче то добива форма, добива определена форма, цвят, брой на своите органи и пр. Тази външна форма не е нещо сковано с онзи комплекс от формиращи закони, произхождат по необходимост от него. Когато сме схванали тези формиращи закони, този първообраз на растението, ние сме задържали в идеята това, което природата поставя някак си на основата на всеки отделен растителен индивид и от който последствие същия и правим той да се роди от него.

Даже ние можем да измислим растителни форми съобразно този закон, които да следват по необходимост от същността на растението и биха могли да съществуват, ако биха настъпили необходимите за това условия. По този начин Гьоте се стреми да си изобрази духом това, което природата извършва при образуването на нейните същества. Той пише на Хердер на 17 май 1787 година: “По-нататък трябва да ти поверя, че съм съвсем близо до тайната на създаването на растенията, и че това е най-простата работа, която можем да си представим прарастението става най-чудното създание на света, за което природата ще ми завиди. С този модел и с ключа за това ние можем след това да измислим още растения до безкрайност, които трябва да бъдат логични т.е. такива, които макар и да не съществуват, все пак биха могли да съществуват и не са просто сянка и илюзии на живописец или на поет, а притежават една вътрешна истиност и необходимост. Същият закон ще може да се разпростре върху всичко живо.

Тук изпъква още една друга разлика на Гьотевото схващане от Дарвиновото, а именно когато се вземе предвид, как се застъпва Дарвиновото схващане */*Тук ние имаме по-малко предвид еволюционната теория на онези природоизследователи, които стоят на почвата на сетивния емпиризъм, а напротив теоретичните основи, принципите, които са били поставени на основите на Дарвинизма. Преди всичко Йенската Школа начело с Хекел; в този първостепенен дух дарвиновото учение е намирало несъмнено с цялата си едностранчивост своето последователно развитие. Това последното приема, че външните условия действуват като

механически причини върху природата на един организъм и го изменят съответно с това.

При Гьоте отделните изменения са проява на организма, който притежава при себе си способността да приеме разнообразните форми и в определен случай приема онази форма, която е най-съответстваща на условията на външния свят, които го заобикалят. Тези външни условия са само повод вътрешните формиращи сили да се изявят по един определен начин. Единствено тези последните са съставният принцип, творческият принцип в растението. Ето защо на 6 септември 1787 година+/-+Пътуване в Италия) Гьоте го нарича също *ev xainay* /едно и всичко/ на растителния свят.

А когато сега пристъпим към това първично растение, върху него можем да кажем следното. Живият организъм е едно завършено в себе си цяло, което създава своите състояния от себе си. Както в разположението един до друг на членовете така и в редуването по време на състоянията на едно живо същество съществува едно взаимоотношение, което ни се явява обусловено от достъпните за сетивата свойства на членовете, на частите, нито от механично-причинната обусловеност на по-късното от по-ранното, а което се владее от един по-висш принцип, стоящ над частите и състоянията. Самата природа на цялото обуславя, щото определено състояние да се яви първо, друго някое последно; а също и редуването на средните състояния е определено в идеята на цялото; предишното е зависимо от следващото и обратно; накратко, в живия организъм има развитие на едното и другото, един преход от едно състояние в друго, никакъв завършек, никакво приключване на битието на отделната част, а постоянно ставане, развитие.

В растението тази обусловеност на всяка отделна част от цялото се явява дотолкова, доколкото всички органи са устроени от една основна форма. На 17 май 1787 година Гьоте пише тази мисъл на Хердер с думите: “На мене ми просветна мисълта че в онзи орган на растението, който обикновено наричаме лист, се крие истински протей, който може да се скрие и изяви във всички форми напред и назад. Растението е винаги само лист, така неразделно свързан с бъдещето семе, че не може да си представим единия без другото”. Докато при животното онзи по-висш принцип, който владее всяка отделна част, застава пред нас конкретно като онова нещо, което движи органите, употребява ги съобразно своите нужди и т.н., растението е още лишено от един такъв *действителен* жизнен принцип; при него този принцип се проявява само в по-неопределен начин, че всички органи са изградени според същия формиращ принцип, че даже във всички части се съдържа потенциално цялото растение и чрез благоприятни обстоятелства може да бъде про-

изведено от тях. На Гьоте това му стана особено ясно, когато при една разходка в Рим съветникът Райфенщайн вървейки заедно с него и откъсвайки тук и там по някоя клонка, твърдеше, че посадена в почвата тя може да израсне и да се развие в цяло растение. Следователно растението е едно същество, което в редуващите се периоди от време развива определени органи, които всички помежду си както и всеки един с цялото са изградени според една и съща идея. Всяко едно растение е едно хармонично цяло от растения*/В какъв смисъл тези отделни части се отнасят към цялото, това ще имаме случай да покажем на различни места. Ако бихме искали да извлечем едно понятие на днешната наука за едно такова съгласувано действие на оживени понятие на днешната наука за едно такова съгласувано действие на оживени частични същества към едно цяло, това би било понятието за един "кошер" в зоологията. Това е един вид държава от живи същества, един индивид, който също се състои от самостоятелни индивиди, един индивид от по-висше естество/. Когато това стоеше ясно пред погледа на Гьоте, за него става още въпрос само за отделни наблюдения, които биха дали възможност да бъдат изразени в отделни случаи различните стадии на развитието, които растението проявява от себе си. И за това беше станало вече необходимото. Видяхме, че още през пролетта на 1785 година Гьоте беше изследвал семена; от Италия той съобщава на Хердер на 17 май 1787 година, че е намерил съвсем ясно и недвусмислено точката, където се намира зародишът.

Но също така и единството на строежа на всички листа се показва скоро достатъчно нагледно. Наред с други примери Гьоте откри в това отношение особено при пресния копър разликата между долните и горните листа, които обаче въпреки това бяха един и същ орган. На 25 март */Пътуване в Италия/ той моли да съобщят на Хердер, че неговото учение за котиledonите /семенелите/ е така сублимирано, че трудно би могло да се отиде по-далече. Трябваше да се направи още една малка крачка, за да се открие, че и цветните листенца, тичинките и близалцето са също метаморфозирани листа. До това можяха да доведат изследванията на английския ботаник Хил, който по онова време бяха общоизвестни и имаха за обект превръщането на отделните цветни органи в други. Когато силите, които организират съществото на растението, се явяват в действителното съществуване, те приемат редица пространствени форми. Сега става вече въпрос за живото понятие, което свързва назад и напред тези форми.

Когато разглеждаме учението за метаморфозите на Гьоте, както го имаме от 1790 година, ние намираме в него, че това понятие у Гьоте е понятието за сменящото се разширение и свиване. В семето формата на растението е най-много свита /концентрирана/. По-нататък с листата

следва първото разгръщане, разширение на формиращите сили. Това, което в семето е концентрирано в една точка, в листата то се явява разгърнато в пространството. В чашката силите отново се свиват в една осова точка; короната се произвежда от следващото разширение /тук под корона трябва да се разбират венчелисчетата на цвета); тичинките и близалцето се раждат от следващото свиване; плодът чрез последното /трето/ разширение, след което цялата сила на живота на растението /ентелехичният принцип/ се скрива отново в най-високо свитото състояние на семето. Ние можем да проследим приблизително всички подробности на мисълта за метаморфозата до последното превръщане в излязлата в 1790 година статия; но това не може да сторим така лесно с понятието за разширението и свиването. Обаче не ще сгрешим, ако допуснем, че тази кореняща се дълбоко в духа на Гьоте мисъл е била свързана още в Италия с понятието за образуването на растението. Тъй като съдържанието на тази мисъл е обусловено от формиращите сили по-голямо или по-малко разгръщане в пространството.

Следователно то се състои в това, което у растението непосредствено се показва на очите, това съдържа ние ще се роди най-лесно, когато се заловим да рисуваме растението *съобразно естественото образуване*. В Рим Гьоте намери един корен карамфил подобен на букет, който му показва особено ясно метаморфозата. Върху това той пише сега: “Не виждайки през мене никакво средство да запазя тази чудесна форма, аз се залових да я рисувам точно, при което се домогнах до все по-голямо разбиране на основното понятие на метаморфозата”. Може би подобни рисунки са били още често пъти правени и това е могло да доведе до въпросното понятие.

През септември 1787 година при своето второ пребиваване в Рим Гьоте изнася на своя приятел Мориц въпроса; той открива тогава, колко жив, колко нагледен става предметът при едно такова изнасяне (говорене, предаване). ПОСТОЯННО СЕ ЗАПИСВА, колко далече са стигналите. От това място и от някои други изказвания на Гьоте се явява като вероятно, че и написването на учението за метаморфозата поне в неговата афористична форма е станало в Италия. Той казва по-нататък: “По този начин – в разговор с Мориц – аз можех да запиша на лист нещо от моите мисли”.

Сега не е никакъв въпрос, че в края на 1789 и началото на 1790 година работата е била написана във формата, в която ние я имаме пред очите си; обаче доколко това последно написване е само от редакционно естество и какво е било още прибавено, това трудно може да се каже. Една оповестена за следващия Великден книга, която би могла да съдържа приблизително същите мисли, го накара през есента на 1789 година да

подхване отново своите идеи, за да ускори издаването на книгата. На 18 декември той изпраща ръкописа на ботаника Вач, за да се съветва с него; на 20 декември той самият отива при Вач, за да разговаря с него; На 22 декември той съобщава на Кнебел, че Вач е приел добре написаното. Връща се отново у дома си, преработва отново написаното, отново го изпраща на Вач, който ме го връща на 19 януари 1790 година. Каква съдба са претърпели сега както ръкописът така и напечатаната книга, самият Гьоте разказва подробно това */*Естествените Науки I, стр. 91 и следв./. Голямо значение на учението за метаморфозата както и неговата същност ние ще разгледаме подробно по-долу в статията "Същност и значение на Гьотевите съчинения върху органическото образуване".

3. РАЖДАНЕТО НА ГЪТЕВИТЕ МИСЛИ ВЪРХУ ОБРАЗУВАНЕТО НА ЖИВОТНИТЕ .

Голямото съчинение на Лаватер "Физиогномични фрагменти за поощрение познаването на човека и на любовта към човека" излезе в 1775 - 1778 година. Гьоте взе живо участие в това, не само като ръководеше издаването, но и като сам даде своя принос. Обаче особено интересно е, че в този принос ние можем вече да намерим зародиша на неговите по-късни работи в областта на зоологията.

Физиогномиката се стараеше да познае във външната форма на човека неговата вътрешност, неговия дух. Формата се разглеждаше не само заради самата нея, но също и като израз на душата. Пластичния дух на Гьоте, създаден за познаването на външните отношения, не остана само тук. Посред работите, които третираха външната форма като средство за познаване на вътрешността, за него изпъкна значението на първата, на формата, в нейната самостоятелност. Това ние виждаме от неговите работи върху черепите на животни от 1776 година, които се намират включени в том 2, раздел 2 на книгата "Физиогномични фрагменти". През тази година той чете Аристотели върху физиогномиката, чрез което бива подбуден към гореспоменатите работи, но същевременно се опитва да изследва разликата на човека от животното. Той намира тази разлика чрез обослуженото от цялото устройство на човека изпъкване на главата, във висшето развитие на мозъка на човека, към който всички части на тялото сочат като към едно централно място. "Как цялата форма стои като основен стълб на свода, в който трябва да се отрази небето!" Сега в устройството на животното той намира противоположното на това. "Главата само окачена на гръбначния стълб! Мозъкът, завършек на гръбначния стълб, няма вече обхват, освен за поставяне в действие на

жизнените сили и е необходим само за управлението на едно настоящо сетивно създание”.

С тези указания Гьоте се е издигнал от отделните връзки на външността с вътрешността на човека, до схващането на едно велико цяло и до виждане на формата като такава. Той стигна до възгледа, че *цялостта* на човешкото устройство образува основата за неговите по-висши жизнени прояви, че в основата на това цяло се крие условието, което поставя човека на върха на сътворението. Онова, което трябва да задържим тук в нашето съзнание, е, че Гьоте отново търси животинската форма развита в човешката; само че при животинската форма органите служещи повече на животинските действия и нужди излизат на преден план, те са един вид точката, към която сочи цялото образуване и на която то служи, докато при човешката форма са развити особено онези органи, които служат на духовните функции. Още тук ние намираме: това, което стои пред Гьотевия духовен поглед като животински организъм, не е вече този или онзи сетивно-действителен организъм, а един идеен организъм, който се развива у животното повече към една по-нисша страна, а у човека към една по-висша. Още тук се намира зародишът на онова, което Гьоте на рече по-късно *тип* и с което не искаше да назове "никакво отделно животно", "идеята" за животното. Даже нещо повече: още тук се намира отгласът на нещо изказано по-късно от него, а именно важния в неговите последствия закон, "Разнообразието на формата иде от там, че тази или онази част добива надмощие над други части". *(* Естествени Науки I, стр. 247.)". Още тук противоположността между животното и човека се търси в това, че една идейна форма се развива в две различни посоки, че винаги една система от органи добива надмощие и с това цялото създание получава своя характер.

В същата година (1776) намираме обаче също, че Гьоте добива яснота върху това, от което трябва да се изходи, когато искаме да разгледаме формата на животинския организъм. Той позна, че костите са здрави основи на формирането, една мисъл която той запази по-късно, като при своите работи върху анатомията изходи напълно от учението за костите. През тази година той написа важното в това отношение изречение * (* Естествени Науки II, стр. 69.): "Подвижните части се образуват според тях /костите/, казано всъщност с тях, и вършат своята работа само до толкова, доколкото твърдите части позволяват това". И още едно друго указание във физиогномиката на Лаватер: "Някой може вече да е забелязъл, че аз считам костната система като основна схема на човека — черепа като основа на костната система и цялата месеста част като колорит на тази рисунка". * /*Фрагменти на Лаватер II, 143.); това изречение е написано може би по подбуди на Гьоте, който е разговарял

с Лаватер върху тези въпроси. Те са тъждествени със схващането на Гьоте.

Но сега Гьоте добавя една по-нататъшна бележка, за която трябва особено да държим сметка: “Тази забележка /че при костите, а именно при черепа можем най-силно да видим, как костите са основите на образуването, които тук при животните/ не могат да се отрекат, ще срещне голяма съпротива при прилагането върху съпротива при прилагането върху различието на човешките черепи”.

Какво друго прави тук Гьоте, освен да търси и най-простото животно отново в сложната човешка форма, както той се изразява по-късно (1795 г.). Тук ние се убеждаваме, че основните мисли, върху които трябваше да бъдат по-късно изградени Гьотевите мисли върху образуването на животните, са се установили у него от заниманието с физиогномиката на Лаватер в 1776 година.

В тази година започна също и Гьотевото изучаване на подробностите на анатомията. На 22 януари той пише на Лаватер в 1776 година: “Херцогът ми изпрати шест черепа, аз направих прекрасни забележки, които стоят в услуга на ваше преподобие ако те бяха стигнали до вас без мене”. По-нататъшните подбуди за по-подробно изучаване на анатомията му предложиха отношенията с университета в Йена. Първите указания върху това ние имаме от 1781 година. В изданието от Кайл дневник той отбелязва под датата 15 октомври 1781 година, че е отишъл в Йена със стария отшелник и там се занимавал с анатомия. Тук се намираше един учен, който подпомага извънредно много проучванията на Гьоте: Лодер. Същият го въвежда по-нататък анатомията, както той пише на 29 октомври 1781 г. на госпожа фон Щайн* /”Една тежка служба от любов, която поех, ме довежда по-близо до моята любима тема. Лодер ми обяснява всички кости и мускули и за по-малко дни аз ще схвана много неща”. /и на 4 ноември на Карл Август* /”Той /Лодер/ ми демонстрира остелогия и миология в осем дни, естествено тези дни бяха използвани доколкото аз можех да издържа буден”./ В последното писмо той пише сега също, че има намерението “Да обясни на младежите на художествената академия скелета и да ги доведе до познаването на човешкото тяло”. Той прибавя: “Аз правя това едновременно заради себе си и заради тях; методът, който съм избрал, ще ги запознае предостатъчно с основните стълбове на тялото”. Рисунките в дневника на Гьоте показват, че той действително е държал тези лекции и ги е завършил на 16 януари. Същевременно той трябва да е разговарял твърде много с Лодер върху строежа на човешкото тяло.

Под датата 6 януари дневникът отбелязва: “Демонстрация на сърцето от Лодер.” След като видяхме, че още в 1776 година Гьоте е хранил да-

лече простиращи се мисли върху устройството на животинския организъм, ние нито за миг не можем да се съмняваме, че неговите сегашни подробни занимания с анатомията са се издигнали далече високо над подробностите до по-висши гледища. Така на 14 ноември 1781 година той пише на Лаватер и Марк, че се отнася с "Костите като с един текст, на който може да се окачи целия живот и всичко човешко". При разглеждането на един текст в нашия дух се образуват образи и идеи, които се явяват като предизвикани, като родени от този текст. Като с един такъв текст се отнася Гьоте с костите, т.е. когато ги разглеждаше, в него възникваха мисли върху целия живот и върху цялото човешко естество. От 1782 година имаме от Гьоте една ода "БОЖЕСТВЕНОТО", която ни позволява някакси да познаем, как той е мислил тогава върху отношението на човека с останалата природа. Първият куплет от тази ода гласи.

“Да бъде човек благороден,
отзивчив и добър!
Единствено това
го отличава
от всички същества
които знаем”.."

Схващайки човека в първите два реда на този куплет според неговите духовни качества, Гьоте казва, че *единствено* това го отличава от всички други същества на света. Това "единствено" ни показва съвсем ясно, че Гьоте е схващал човека по неговото физическо устройство в пълна съгласуваност с останалата природа. У него все повече оживява мисълта, върху която по-горе обърнахме внимание, че една основна форма владее както устройството на човека така и това на животното, само че при човека тя се издига до такова съвършенство, че е в състояние да бъде носител на една свободна духовна същност. По неговите сетивни качества и човекът се проявява така, както е казано по-нататък в спомената ода:

“Според вечни, неотменни
велики закони
завършва кръговете
на своето съществуване”.

Обаче при него тези закони се развиват към една страна, която му дава възможност да може "невъзможното".

“Той различава,
отбира и съди;
да предаде той може
вечност на мига”.

Към това трябва да помислим още, че, през време когато тези възгледи се оформяха все по-определено у Гьоте, той поддържаше една жива връзка с Хердер, който в 1783 година започна да пише своята книга "Идеи към философията на историята на човечеството." Това съчинение се роди приблизително от разговори на двамата и някои идеи могат направо да се припишат на Гьоте. Мислите, които са изказа ни тук, са често пъти изцяло Гьотевски, само че казани по начина на Хер- дер, така щото от тях ние можем да направим едно сигурно заключение върху тогавашните мисли на Гьоте.

В първата част на книгата * (* Хердер, Идеи към философията на историята на човечеството. Част I, т.5, в "Събрани съчинения на Хердер". Издадена от В.Суфан, Берлин 1877 - 1915 г., т.13, стр.167.) Хердер има за същността на света следния възглед. Трябва да се предположи една главна форма, която преминава през всички същества и се осъществява по различен начин. "От камъка до кристала, от кристала до металите, от тези последните до създаването на растенията, от растенията до животното, от това последното до човека ние виждаме как формата на организация се повишава, а заедно с нея и силите и инстинктите на създанията стават все по-разнообразни и най-после всички се съединяват във формата на човека, доколкото тя можеше да ги обхване". Една идейна, типична форма на човека, която като такава самата не съществува действително сетивно, се осъществява в неограничен брой отделени пространствено едни от други и различни по своите качества същества до човека. На по-ниските степени на организацията тя се осъществява постоянно в определена посока; според тази посока тя се развива по особен начин. Като се издига до човека, тази типична форма събира всички формиращи принципи, които при по-ниските организми беше развила винаги само едностранчиво, които тя беше разпределила в различните същества, за да се образува една форма. От това се получава възможността за едно такова високо съвършенство при човека. При него природата е използвала едно същество това, което при животните беше разпръснала върху множество класи и раздели. Тази мисъл въздейства неимоверно плодотворно върху следващата немска философия. Нека тук споменем опит- санието, което по-късно Окаен даде за същата представа, за нейното из- яснение. Той казва* /*Окаен, Учебник по Натурфилософия, 2.издание, Йена 1831 г, стр.589./: "Животинското царство е само едно животно, т.е. изображението на животинското с всички негови органи всеки за себе си едно цяло. Едно отделно животно се ражда, когато един отделен орган се отделя от общото животинско цяло и въпреки това изпълнява съществени животински действия. Животинското царство е само раздробеното най-висше животно: човекът. Съществува само едно

човешко съсловие, само един човешки род, само един човешки вид, именно защото той е цялото животинско царство”.

Така например има животни, при които са развити особено органите на осезанието цялата организация сочи към дейността на осезанието и намира в него своята цел; други, при които са особено развити органите на храненето и те изпъкват на преден план; цялото животно е организирано в тази насока; всичко останало остъпва пред него на заден план. Във формирането на човека всички органи и системи от органи са развиват така, че единият орган дава достатъчно пространство за свободно развитие на другия, всеки отделен орган се явява в онези граници, които са необходими, за да позволи на всички други да се проявят по същия начин. Така се ражда едно хармонично взаимодействие на отделните органи и системи, създава се една хармония, която прави от човека най-съвършеното същество, съединяващо в себе си съвършенствата на всички останали създания. Тези мисли са образували също съдържанието на разговорите на Гьоте с Хердер и Хердер ги изразява по следния начин: че човешкият род, трябва да се счита “като едно велико сливане на по-нисши органически сили, които трябваше да стигнат в него до образуването на човечеството”. А на друго място: “и така ние можем да приемем, че човекът е едно средно създание между животните, т.е. той е изработената форма, в която се събират чертите на всички видове около него в най-фина съвкупност. */*Хердер, Философия на историята на човечеството./

За да отбележим дяла, който Гьоте има в създаването на Хердеровото съчинение "Идеи към философията на историята на човечеството", искаме да приведем следния цитат от едно писмо на Гьоте до Кнебел от 8 декември 1783 година: “Хердер пише една философия на историята, както можеш да си представиш из основи нова. Завчера ние четяхме за- едно първите глави, те са изящни...историята на света на природата бурно се съчитават при нас”. Изложенията на Хердер в книга 3, VI и в книга 4, I, а именно, че обусловеното в човешката организация изправено положение и това, което е свързано с него, е основното условие за неговата разумна дейност, ни припомня направо това, което Гьоте е посочил в 1776 година в раздел 2 на "Физиогномични фрагменти" от Лаватер върху родовата разлика между човека и животните и което вече споменахме. То е само едно доразвитие на горната мисъл. Обаче всичко това ни дава право да приемем, че по отношение на възгледите върху положението на човека в природата /1783 и следв./ в онова време Гьоте и Хердер са били по същество единни.

Обаче един такъв основен възглед води до заключението, че всяка част на едно животно може да бъде от ново намерена в човека, само че раз-

вита до границите наложени от хармонията на цялото. Например при определен вид животно една кост може да бъде развита особено много, може да изпъква на преден план, обаче при всички други видове същата кост трябва да бъде най-малко в зачатъчна форма и тя не трябва да липсва у човека. Ако в първия случай тя приеме една форма отговаряща на нейните собствени закони, във втория случай /при човека/ тя трябва да се подчини на едно цяло, да приспособи законите на нейната форма към целия организъм. Но тази кост не може да липсва, ако не искаме да се получи едно разкъсване в природата, чрез което би се нарушило последователно развитие на един тип.

Такива бяха възгледите на Гьоте, когато той се запозна с едно мнение, което абсолютно противоречеше на тези велики мисли. Учените от онова време се занимаваха главно с това, да намерят признаци, които отличават един животински вид от друг такъв. Те считаха, разликата на животните от човека трябва да се състои в това, че животните имат между двете симетрични половини на горната челюст една междинна кост, върху която са наредени горните резци, а у човека тази междинна кост трябва да липсва. Когато в 1782 година Мерк започна силно да се интересува за остеологията и се обърна за помощ към някои от най-известните учени на онова време, той получи от един от тях, знаменития анатом Зьомеринг, на 8 октомври 1782 година следното обяснение относно разликата между животното и човека: “Бих желал да се справите също и с Блуменбах относно междучелюстната кост, която е единствената кост притежавана от всички животни започвайки от маймуната, включително и орангутана, а напротив не се намира у човека; ако приспаднете тази кост, тогава не ще ви липсва нищо, което да не можете да пренесе от човека върху животните. Ето защо изпращам ви една глава от сърна, за да се убедите, че тази *ос интермаксиларис* /както я нарича Блуменбах/ или *ос инцисивум* /както я нарича Кампер/ съществува даже у животните, които нямат никакви резци върху горната челюст”. Въпреки че Блуменбах беше намерил у неродените или у малките деца следи, почти зачатъци на *ос интермаксиларис*, даже веднъж беше намерил в един такъв череп една отделна малка костна ядка като истинска междинна кост, той не допускаше съществуването на такава кост у човека. По този въпрос той казва: “Разликата с една истинска *ос интермаксиларис* е далечна колкото небето”. Кампер най-знаменития анатом на времето, беше на същото мнение. Той казва например за междинната кост: “Тя никога не е била открита у човека, даже и у негрите”. Марк проявяваше особено голямо уважение към Кампер и се занимаваше с неговите съчинения.

Не само Мерк, но и Блуменбах и Зьомеринг поддържаха връзка с Гьоте. Кореспонденцията с първия ни показва, че Гьоте е вземал най-горещо участие в техните изследвания на костните системи и е обменял своите мисли с тях върху тези въпроси. На 27 октомври 1782 година той поиска от Мерк да му пише нещо за инкогнитото на Кампер и да му изпрати неговите писма. По-нататък трябва да отбележим едно посещение на Блуменбах във Ваймар през април 1783 година. През септември същата година Гьоте отива в Гьотинген, за да посети там Блуменбах и всички професори. На 28 септември той пише на госпожа фон Щайн: “Предприех да посетя всички професори и можеш да си представиш, колко много тичане изисква това, за да се справя за няколко дни”. След това той отива в Касел, където се среща с Форстер и Зьомеринг. От там той пише на госпожа фон Щайн на 2 октомври: “Аз виждам много добри и хубави неща и съм възнаграден за моето тихо усърдие. Най-щастливото е, че сега мога да кажа, аз съм на правия път и от сега нататък не изпускам нищо”.

В тези си отношения Гьоте се е натъкнал на царуващите мнения върху междинната кост. При неговите възгледи тези мнения трябваше веднага да му се явят като една грешка. Типичната основна форма, според която трябва да се изградени всички организми, би била унищожена с това. У Гьоте не можеше да има никакво съмнение, че тази част, която може да се намери повече или по-малко развита у всички животни, трябва да участва също и в устройството на човешката форма, само че тук отстъпва на заден план, защото органите за приемането на храна отстъпват пред тези, които служат на духовните функции. Съобразно цялото свое духовно направление Гьоте не можеше да мисли другояче, освен че и у човека съществува една междучелюстна кост. Касаяше се само за емпиричното доказателство на същата, само за това, каква форма приема тя у човека, доколко се приобщава към целостта на организма. Той успя да достави това доказателство през пролетта на 1784 година в съдружие с Лодер, с когото сравни човешки и животински черепи в Йена. Гьоте съобщи това на 27 март както на госпожа фон Щайн */* “На мене ми достави едно прекрасно удоволствие, аз направих едно анатомическо откритие, което е важно и хубаво” така и на Хердер */* “Аз намерих – нито злато, нито сребро, а нещо, което ми доставя неизмерима радост, *ос интермаксиларис* у човека”.

Сега това отделно откритие не трябва да се надценява спрямо великите мисли, на които то се крепи; и за Гьоте то имаше само стойността да премахне един предрасъдък, който се явяваше като пречка, когато неговите идеи трябваше да бъдат проследени последователно чак до най-малките подробности на един организъм. Също и Гьоте никога не гледа

ше на него като отделно откритие, а само във връзка с неговия велик възглед за природата. Така ние можем да разберем, когато в гореспоменатото писмо до Хердер той казва: "Това трябва да радва дълбоко и тебе; защото тя е като ключовия камък при човека, тя не липсва, а съществува и у него но как!" И веднага той припомня на своя приятел по-далечни перспективи: "Аз обмислих това нещо също и във връзка с твоето цяло, колко хубаво ще бъде то там".

Твърдението: животните имат една междучелюстна кост, а човекът няма такава, не можеше да има никакъв смисъл за Гьоте. Ако в силите, които образуват един организъм, има заложбата, според която между двете кости на горната челюст у животните да бъде вмъкната една междинна кост, същите тези сили трябва да се намират в действие и у човека на същото място, по същество действащи еднакво, само че външно се проявяват различно.

Понеже Гьоте винаги си представяше организма не като едно мъртво, неподвижно съчетание, а винаги произхождащ от неговите вътрешни формиращи сили, той трябваше да си зададе въпроса: Какво правят тези сили в горната челюст на човека? Съвсем не можеше да става дума, дали междинната кост съществува, а как е устроена тя, каква форма приема. И тази форма трябваше да бъде намерена емпирически.

Сега у Гьоте все повече оживяваше мисълта, да разработи едно по-голямо съчинение върху природата. Така през ноември 1784 година той пише на Кнебел, когато му изпраща студията върху своето откритие: "Аз се въздържах да отбележа още сега резултата, на което и Хердер сочи в своите идеи, че именно разликата между човека и животното не може да се намери в отделните подробности".

Тук важното преди всичко е това, че Гьоте казва, той се е въздържал да отбележи още сега основната мисъл; следователно той иска да стори това по-късно, в една по-голяма връзка. По-нататък това място ни показва, че основните мисли, които ни интересуват преди всичко у Гьоте: великите идеи върху животинския тип, са съществували отдавна преди въпросното откритие. Защото самият Гьоте признава тук, че те са отбелязани още в "идеите" на Хердер; обаче редовете, в които става това, са били написани преди откритието на междинната кост.

Следователно откритието на междинната кост е само едно последствие на онези велики възгледи. То трябваше да остане неразбираемо за онези, които нямаха тези възгледи. На тях им бе отнет единственият природо-исторически признак, чрез който те различаваха човека от животните. Те имаха слабо предчувствие за онези мисли, които владееха Гьоте и които ние посочихме по-рано, че разпръснати те при животните елементи се съединяват в хармония в *единната* човешка форма и по този начин

въпреки подобие то на всички отделни части основават една разлика в цялото, която отрежда на човека едно високо стъпало в поредицата от същества.

Тяхното разглеждане на нещата не беше идейно, а едно външно сравнение; а за това последното междинната кост не съществуваше у човека. Това, което Гьоте изискваше: да виждаме с очите на духа, за това имаха малко разбиране. Това създаде после и разликата между тяхното съждение и това на Гьоте. Докато Блуменбах, който все пак виждаше нещата съвсем ясно, стигна до заключението: “Разликата между това, което си открил и междучелюстната кост е колкото от Земята до Небето”, Гьоте разсъждаваше: как може да се обясни една такава голяма външна разлика при необходимата вътрешна тъждественост.

Гьоте искаше сега да разработи явно последователно тази мисъл и се е занимавал много с нея през следващите години. На 1 май 1784 година госпожа фон Щейн пише на Кнебел: “Новата книга на Хердер изтъква вероятността, че ние сме били първо растения и животни...Гьоте размишлява сега върху тези неща и всяко нещо, което е минало първо през неговата представа, става извънредно интересно”. До каква степен живееше в Гьоте мисълта, да изложи своите възгледи върху природата в един по-голям труд, това става за нас особено ясно, когато виждаме, че при всяко ново откритие, което успява да направи, той не може другояче, освен да изтъкне пред своите приятели, възможността на едно разширение на неговата мисъл върху цялата природа. В 1786 година той пише на госпожа фон Щайн, че иска да разпростре своите идеи относно начина, как природата играейки си един вид с една главна форма произвежда разнообразния живот, “върху всички царства на природата, върху цялото нейно царство”. И тъй като в Италия пред неговия дух стои мисълта за метаморфозите при растението на всички нейни подробности, той пише в Неаполна 17 май 1787 година: “същият закон ще може да се приложи върху всичко живо”.

Първата статия в Морфологическите Тетрадки /1817 г./ съдържа думите: “Поради това нещата, които в младини често си мечтаех като едно произведение, сега могат да изглеждат като една скица, даже като откъслечен сборник”. Че едно такова произведение /съчинение/ не излезе от ръката на Гьоте, за това можем само да съжаляваме. След всичко, което вече разглеждахме, то би се превърнало в едно творение, което би оставило назад всичко, което е било създадено в тази област в по-ново време.

То би се превърнало в един канон, от който би трябвало да изхожда всеки стремеж в областта на естествената наука и при който би могло да бъде изпитвано духовното съдържание на този стремеж. Най-дълбокият

философски дух, който само повърхностни мислители биха могли да отрекат у Гьоте, би се свързал тук с едно любвеобилно задълбочаване в това, което е дадено като сетивна опитност; далече от всяка едностранчива систематичност, която вярва, че с една обща схема обхваща всички същества, тук би отдало право на всяка една отделна индивидуалност.

Тук ние бихме имали работа с делото на един дух, при който не изпъква на преден план един отделен клон на човешкия стремеж, изтласквайки на заден план всички останали клонове, а при който целостта на човешкото битие постоянно плува на задната основа, когато той третира една отделна област. Чрез това всяка една отделна дейност получава своето подходящо място във връзката с цялото. Обективното потопяване в разглежданите предмети става причина духът да изгрее напълно в тях, така че Гьотевите теории ни се явяват по такъв начин, като че те не абстрахират един дух от предметите, а като че самите предмети се изобразяват в един дух, който при разглеждането забравя *самия себе си*. Тази най-строга обективност би направила от Гьотевото дело едно най-съвършено дело на естествената наука; то би било един идеал, към който би трябвало да се стреми всеки естествоизпитател; за философа то би било един типичен образец на намиране законите на обективното разглеждане на света.

Можем да приемем, че теорията на познанието, която сега се явява навсякъде като основна философска наука, ще може да стане плодотворна едва тогава, когато ще вземе своята изходна точка от Гьотевия подход на разглеждане и мислене. Самият Гьоте дава причината, поради която това негово замислено творение не бе създадено като в анализите на 1790 година казва думите: “Задачата беше толкова голяма че тя можеше да бъде решена в един разпръснат живот”.

Когато изходим от тази гледна точка, тогава отделните фрагменти, които притежаваме от Гьотевата естествена наука, добиват извънредно голямо значение. Да, ние се научаваме да ги ценим и разбираме правилно едва тогава, когато ги разглеждаме като произлизащи от онова велико цяло.

Като едно предварително упражнение, в 1784 година трябваше да бъде разработена студията върху между челюстната кост. Тя не можеше още да бъде публикувана, защото на 6 март 1785 година Гьоте пише върху това на Зюмеринг: “Тъй като моята малка студия не претендира за никакво публикуване и може да се счита просто като една скица, на мене би ми било много приятно всичко, което вие бихте искали да ми съобщите върху този въпрос”. Въпреки това тя бе написана много грижливо и вземайки на помощ всички необходими отделни изследвания. В помощ бяха повикани млади хора, които трябваше да направят остеологични рисунки по метода на Кампер и под ръководството на Гьоте. Ето защо на

23 април 1784 година той моли Мерк да му даде сведения върху този метод и поисква от Зьомеринг да му изпрати Камперовите рисунки. Зьомеринг и други познати са помолени да му изпратят скелети и кости от всякакъв вид. На 25 април той пише на Мерк, че следните скелети биха му доставили голямо удоволствие: мирмекофага, брадипус, лъвове, тигри или други подобни. На 14 май моли Зьомеринг за черепа на един слонов скелет и черепа на един хипопотам, на 16 септември за черепите на следните животни: котки, лъвове, млада мечка, инколнитум, мравояд, камила, едногърда камила, тюлен. Той моли приятелите си и за отделни сведения; така иска от Мерк описанието на устното небце на носорог и особено за обяснение върху него: "как всъщност рогът на носорога стои на носовата кост."

В това време Гьоте е изцяло вгълбен в тези изследвания. Споменатият слонов череп е нарисуван от Вайз от много страни по метода на Кампер, като Гьоте го сравнява с един притежаван от него голям череп повече от спойките не са били сраснати. На този череп той прави още една важна забележка. Дотогава се е приемало че при всички животни резците са просто вмъкнати в междучелюстната кост, докато кучешките зъби принадлежат на костта на горната челюст; само слонът правел изключение от това. Че това не е така, му показва също и онзи череп, както той пише в едно писмо на Хердер. В едно пътуване до Айзенах и Брауншвайг, което Гьоте предприема през това лято, той продължава да се занимава с остеологични проучвания. При това пътуване той иска да погледне в Брауншвайг в устата на един "нероден слон" и води един смел разговор с ЦИМЕРМАН. Той пише по-нататък на Мерк върху този фетус: "аз исках да имаме фетусса, който те имат в брауншвайг, в нашия кабинет, за да бъдат дисециран, скиелетиран и препариран. не зная, за какво би служило едно такова чудовище в спирт, ако то не бъде дисецирано и обяснено в неговото устройство." От тези проучвания излезе след това онази студия, която е съобщена в първия том на съчиненията върху естествените науки */* "както на човека така и на животните трябва да се припише една междинна кост на горната челюст. "Естествени науки, стр.277 и следв./ При нейното разработване Гьоте получава голяма помощ от Лодер. С негово съдействие бе създадена един латински превод. През ноември 1784 година Гьоте изпрати студията на Кнебел и още на 19 декември на Мерк, въпреки, че малко преди това /2 декември/ той вярва, че преди края на годината не ще се получи много нещо от това. Студията беше снабдена с необходимите рисунки. Поради Кампер бе прибавен и споменатия латински превод. Мерк трябваше да изпрати съчинението на Зьомеринг. Този последният го получи през януари 1785 година. От там то стигна до Кампер. Ако сега хвърлим един поглед вър

ху начина, по който е била приета студията на Гьоте, ние се натъкваме на една твърде неутешителна картина. Отначало никой не притежава необходимия орган да го разбере, освен Лодер, с когото Гьоте беше работил заедно, и Хердер. Мерк се радва на студията, обаче не е убеден в истинността на твърдението. Съобщавайки за получаването на студията, Зюмеринг пише в своето писмо до Мерк: "още Блуменбах е имал главната идея." В параграфа, който започва: "не ще има никакво съмнение" той казва "тъй като останалите (граници) се срастват", жалко само, че тези граници никога не са съществували: аз имам пред себе си само челюсти от тримесечни зародиши до възрастни и върху никоя от тях не може да се види отпред някаква граница. а да се обяснява въпросът чрез напора на костите една към друга? Да, ако природата работеше като един столар с клин и чук!" На 13 февруари 1785 година Гьоте пише на Мерк: "от Зюмеринг аз имам едно много леко писмо. Той иска даже да ме разубеди. охо !"

И Зюмеринг пише на 11 май 1785 година на Мерк: "както виждам от неговото вчерашно писмо, Гьоте не иска още да се откаже от своята идея относно междучелюстната кост." а сега Кампер * (* До сега се приемаше, че Кампер е получил студията анонимно.

Тя е стигнала до него по околел път: Гьоте я изпратил първо на Зюмеринг, този последният на Мерк и Мерк я доставил на Кампер. Обаче между писмата на Мерк до Кампер, който не са още напечатани, и които се намират в "Библиотеката на нидерландското дружество за прогреса на медицината" се намира едно писмо от 17 януари 1785 година със следното място (цитираме буквално): "mon sieur de goethe, poete celebre, conseiller intime du duc de weimar, vient dem, envoyer un specimen osteologicum, que doit vřus etre envoye apres que mr.somering l,aura vu...c, est un petit traite sur los intermaxi naire, qui nfus apprend entre autres la verite, que le triche /chus/ a dents incicives etdue le chameau en a deux." Едно писмо от 10 март 1785 година показва, че съобразно с това Мерк ще изпрати студията на Кампер, при което от ново се споменава изрично името на Гьоте: "j,aurais l,honneur de vous envoyer le specimen osteoflfg. de goethe, mon ami, par une voie, qui ne sera pas couteuse un de ces jours.

На 28 април 1785 година Мерк изказва надеждата, че Кампер е получава предмета, при което отново се споменава "Гьоте". Следователно няма никакво съмнение, че Кампер е познавал автора.) На 16 септември 1785 година той съобщава на Мерк, че приложените картини не са рисувани според неговия метод. Той ги намира даже достойни за упрек. Хвали се външността на хубавия ръкопис, латинския превод се укорява, даже на автора се дава съвет, да се образова в това отношение. Три дни по-късно

той пише, че е направил известен брой наблюдения върху междучелюстната кост, но че трябва да продължава да твърди, че човекът не притежава никаква такава кост. Той допуска всички наблюдения на Гьо̀те, само не това по отношение на човека. На 21 март 1786 година той пише още веднъж, че от голям брой наблюдения е стигнал до заключението: междучелюстната кост не съществува у човека. Писмата на Кампер показват, че той е имал най-добрата воля да вникне в нещата, но че не е бил в състояние да разбере ни най-малко Гьо̀те.

ЛОДЕР веднага вижда откритието на Гьо̀те в неговата истинска светлина. Той го изтъква в своята книга по анатомия от 1788 г.* /* Гьотевия анализ от 1790 година/ и отсега нататък се отнася с него във всички свои книги като с нещо имащо пълно значение за науката, за което не може да съществува и най-малко съмнение.

Хердер пише върху това на Кнебел: "Гьо̀те ни представя своята студия за костта, която е много проста и хубава; човекът върви по истинския път на природата и щастието върви на среща му"*(* От литературното наследство на Кнебел, II, 236/ Хердер беше именно в състояние да разглежда нещата с "духовното око", с което Гьо̀те ги разглеждаше. Без това човек не можеше да захване нищо.

Това може най-добре да се види от следното. Вилхелм Йозефи (Частен доцент при Университета в Гьотинген) пише в своята "Анатомия на бозайниците" в 1787 година: "счита се, че междучелюстната кост е главният признак различаващ маймуните от човека; според моите наблюдения и човекът има такава междучелюстна кост поне през първите месеци на неговото съществуване, но която обикновено още отрано, а именно в тялото на майката се сраства външно с действителните горночелюстни кости, така щото често не остава даже никаква забележима следа."

Тук несъмнено Гьотевото откритие е изразено напълно и изрично, но не като нещо изисквано от последователното развитие на типа, а като израз на един непосредствено натъкващ се в очите факт. Когато човек се придържа само към този последния факт, тогава само от щастливия случай зависи, дали ще намери такива екземпляри, при които може точно да види нещата. Обаче когато нещата се схващат по идейния начин на Гьо̀те, тогава тези отделни случаи служат само за потвърждение на мисълта, само за това, да демонстрират открито това, което иначе природата държи скрито; обаче идеята може да бъде проследена при който и да е екземпляр, всеки един показва един особен случай на тази идея.

Когато човек притежава идеята, той е в състояние да намери чрез нея онези случаи, при които тя се изразява по особен начин. Обаче без тази идея, той е предоставен на случая. Действително ние виждаме, че след

като Гьоте беше дал подбудата чрез своята велика идея, учените се убедили в истинността на неговото откритие постепенно чрез наблюдаване на множество случаи.

МЕРК остана постоянно в колебание. На 13 февруари 1785 година Гьоте му изпраща една изпъкнала горна челюст от човек и от Трихекус и му дава опорни точки, за да може да разбере нещата. От писмото на Гьоте от 8 април изглежда, че Мерк е бил някак си спечелен. Но скоро той отново променя своето мнение, защото на 11 ноември 1788 година пише на Зьомеринг*(*Писма на знаменити съвременници до Зьомеринг, стр. 293.): "както чувам, даже вик Дазюр е приел така - нареченото Гьотево откритие в своя труд."

Зьомеринг постепенно отстъпи от своята съпротива. В своя труд: "За устройството на човешкото тяло" той казва (стр.160): "проницателният опит на Гьоте от сравнителната остеология, че междинната челюстна кост на горната челюст е обща на човека и на останалите животни, които той подкрепи с много сполучливи рисунки, заслужава да бъде официално признат."

По-трудно беше да бъде спечелен Блуменбах. В своето "Ръководство по сравнителна анатомия", 1805 година, той още изказваше убеждението: човекът не притежава никаква междучелюстна кост*(* също, стр.22) В своята написана в 1830-32 година студия: "принципи на зоологическата философия" Гьоте можа да получи признание и от Блуменбах.* (* Естествени науки, стр. 585 и следв.). Сред лични отношения той застана на страната на Гьоте* /*Разговори с Екерманн, 2, VIII, 1850/ Даже на 15 декември 1825 година той достави на Гьоте един хубав пример за потвърждение на неговото откритие. Един атлет от Хеската област потърсил при ЛАНГЕНБЕК, колега на Блуменбах, помощ поради неговата животински изпъкваща междучелюстна кост* /*Кореспонденцията на Гьоте върху естествената наука, I, стр.51/. Ние още ще говорим за по-късните привърженици на Гьотевите идеи. Тук ще споменем още че М.Й.Вебер успял да отдели срасналата с горната челюст междинна кост чрез разредена сярна киселина.

Гьоте продължава своите проучвания върху остеологията и след завършването на гореспоменатата студия. Едновременно открития в областта на ботаниката възбуждат още повече неговия интерес към природата. Той постоянно заема интересни обекти от своите приятели. На 7 декември 1785 година Зьомеринг даже се разсърдва: "че Гьоте не му е върнал неговите глави." От едно писмо на Гьоте до Зьомеринг от 8 юни 1786 година научаваме, че до тогава той все още има черепи от него. Неговите велики идеи го придружават и в Италия. През време когато мисълта за прарастението се оформява в неговия дух, той се домогва и

до понятия относно формата на човека. На 20 януари 1787 година Гьоте пише в Рим: "Аз съм приблизително подготвен по анатомия и добих не без усилия познания и върху човешкото тяло, до определена степен. Тук вниманието на човека е постоянно завладяно чрез наблюдение на статуите, обаче по един по-висш начин. При нашата медицинско-хирургическа анатомия се касае само за това, да познаем честта, и за целта служи също и един нищожен мускул. обаче в Рим частите не означават нищо, ако същевременно те не представляват благородната красива форма.

В големия лазарет Сан Спирито е било приготвен за ползуване от художниците едно красиво мускулно тяло, красотата на което предизвиква удивлението можеше действително да се заеме за един одран полубог, за един марсиас. Така също, според указанията на древните, скелетът не се изучава като една изкуствено съчетана маска, а едновременно със сухожилията, чрез което той добива вече живот и движение."

Тук при Гьоте се касаеше преди всичко за това, да бъдат познати законите, според които природата образува органическите и предимно човешките ФОРМИ, тенденцията, която тя преследва при формирането на същите. Както в редицата от безброй растителни форми той търси прарастенията, чрез което могат да се измислят растения до безкрайност, които трябва да бъдат логически, т.е., които са напълно съобразни с тенденцията на природата и които биха съществували, ако биха били налице подходящите условия; така и по отношение на животните и на човека Гьоте залагаше на това, "да открие идеални характерни черти", които са напълно съобразени със законите на природата. Скоро след неговото завръщане от Италия ние научаваме, че Гьоте се занимава "усърдно с анатомия", и в 1789 година той пише на Хердер: "имам да говоря за една новооткрита хармония на природата". Това, което е било открито тук като нещо ново, би трябвало да бъде една част от прешленната теория за черепа* (* Виж Естествени Науки, забележки към стр.316, 318, 344 и следв.). Завършването на това откритие се пада обаче в 1790 година. Това, което той е знаел до тогава, е било, че всички кости, които образуват задната част на главата, представляват изменени три прешлена на гръбначния стълб. Гьоте си представяше нещата по следния начин: мозъкът представлява само една маса от гръбначен мозък, доведен до най-висока степен.

Докато в гръбначния мозък завършват нервите служещи предимно на по-нисшите органически функции и изхождат от там, в мозъка завършват и започват нервите, които служат на висшите (духовни) функции, предимно сетивните нерви. В мозъка се явява в развита форма това, което в гръбначния мозък е заложено само като възможност. Мозъкът е

един напълно развит гръбначен мозък, а гръбначният мозък е един недостигнал още до своето пълно развитие мозък. Прешлените на гръбначния стълб са напълно нагледени в тяхната форма към гръбначния мозък, те са необходимите обвивни органи на този гръбначен мозък.

Изглежда обаче до най-висока степен вероятно, че щом главният мозък е един развит до най-висока степен гръбначен мозък, то и обвиващите го кости са развити на по-висока степен прешлени на гръбначния стълб. По този начин цялата глава се явява като предварително оформена в пониско стоящите органи на тялото. И тук са в действие онези сили, които вече работят на по-ниска степен, само че в главата те са развили до най-висока степен намиращите се в тях заложиби. Отново за Гьоте се касаеше само да се докаже, как всъщност се представят нещата според сетивната действителност? За костта на задната глава, за предната и задната клиновидна кост, Гьоте казва, че той скоро е съзрял тези отношения; но че също и костта на небцето, горната челюст и междучелюстната кост са изменени прешлени, това той позна при своето пътуване в северна Италия, когато върху дюните на Лидо намери един разпукан череп на овца. Този череп беше така сполучливо разпаднат, че в отделните парчета можеше да се разпознаят отделните прешлени. Гьоте показва това откритие на 30 април 1790 година на госпожа фон Калб с думите: "кажете на Хердер, че съм се приближил съвсем много до разбирането на животинската форма и някои нейни преобразования и това чрез един странен случай".

Това беше едно откритие имащо извънредно голямо значение. С това беше доказано че всички членове на едно органическо цяло са тъждествени според идеята и че "вътрешно неоформени" органически маси се проявяват външно по различен начин, че е едно и също нещо това, което на по-ниска степен съществува и действа като нерв на гръбначния стълб, а на по-висока степен съществува и действа като сетивен нерв и се разтваря за външния свят като сетивен орган, който възприема и обхваща външния свят. С това всяко живо същество бе показана в неговата формираща се, изграждаща се от вътре сила; едва сега то бе разбрано като действително живо. Гьотевите основни идеи стигнаха сега до един завършек и по отношение на образуването на животните. Дошло беше времето за разработването на тези основни идеи, въпреки че той от по-рано имаше плана за това, както ни доказва кореспонденцията на Гьоте с Фр. Х. Якоби. Когато през април 1790 година последва херцога в лагера от Шлесвиг, той беше там /Браслау/ зает предимно със своите проучвания относно образуването на животните. Там той действително започва да записва своите мисли върху този въпрос. На 31 август 1790

година той пише на Фриц Щайн: "в цялата тази бъркотия аз започнах да пиша моята студия върху образуването на животните."

Идеята за животинския тип се съдържа в един широк смисъл в стихотворението "Метаморфоза на животните", което излезе в 1820 година във втората от Морфологическите Тетрадки* (*Виж Естествените Науки I, стр.344 и следв., където отделни неща са казани и в забележките). В началото на 1795 година Гьоте се намираше в Йена, където са се намирали също и братята фон Хумболдт, Якоби и Шилер. В това общество изнесе Гьоте своите идеи върху сравнителната анатомия. Приятелите намериха неговите изложения толкова важни, че го накараха да напише своите мисли. Както се вижда от едно писмо на Гьоте до Якоби старшия, Гьоте се е отзовал на това искане още в Йена, като е издиктувал схемата на една сравнителна остеология* (* Естествени Науки I, 239 и следв.) на Макс Якоби.

Уводните глави са били развити по-нататък в 1796 година* (* Естествени Науки I, 325 и следв.). В тези студии се съдържат основните възгледи на Гьоте върху образуването на животните, също както в неговото съчинение "Опит за обяснение метаморфозата на растенията" се съдържат тези за образуването на растенията. В общението с Шилер - от 1794 година - настъпи една повратна точка в неговите възгледи, като от сега нататък той насочи своя поглед върху своя собствен начин на подхождане и изследване, при което неговият начин да разглежда нещата му се яви *обективно*. Сега след тези исторически разглеждания, искаме да се обърнем към същността и значението на Гьотевите възгледи върху образуването на организмите.

4. ЗА СЪЩНОСТТА И ЗНАЧЕНИЕТО НА ГЪОТЕВИТЕ СЪЧИНЕНИЯ ВЪРХУ ОБРАЗУВАНЕТО НА ОРГАНИЗМИТЕ

Високото значение на Гьотевите морфологични работи трябва да се търси в това, че в тях са установени теоретическата основа и методът на изследване на органическите натури, което представлява *едно научно дело от първа степен*.

Ако искаме да оценим това по един правилен начин, трябва да имаме преди всичко предвид голямата разлика, която съществува между явленията на неорганическата и тази на органическата природа. Едно явление от първия род е например сблъскването на две еластични топки. Ако едната топка е неподвижна, а другата я удря с определена скорост на движение. Ако става сега въпрос, да *разберем* едно такова явление, това може да се постигне само благодарение на това, като превърнем непосредствено явяващото се сетивата в понятия. Това ние ще успеем до такава степен, че да не остане нищо от достъпната за сетивата дейст-

вителиност, която да не бъде проникната от понятията. Ние виждаме как една топка идва, удря другата, как последната се движи по-нататък. Ние СМЕ РАЗБРАЛИ това явление, когато от масата, посоката и скоростта на първата и от масата на втората можем да дадем скоростта и посоката на последната; когато видим, че при дадените условия трябва по необходимост да се получи посоченото явление. Последното не значи нищо друго, освен, това, което се предлага на нашите сетива, трябва да се яви като едно необходимо последствие на онова, което трябва да предположим идейно. Ако се случи това последното, ние можем да кажем, че понятие и явление се покриват. Няма нищо в понятието, което да не бъде и в явлението и нищо в явлението, което да не бъде за нас и в понятието. А сега нека разгледаме по-отблизо онези отношения, като необходимо последствие на които ни се явява явлението на неорганическата природа. Тук се явява важното обстоятелство, че възприемаемите по сетивен начин процеси на неорганичната природа са обусловени от отношения, които принадлежат също на сетивния свят. В нашия случай се вземат под внимание маса, скорост и посока, следователно абсолютно отношения на *сетивния свят*. Като условие на явлението не се явява по-нататък нищо друго. Обуславят се *помежду си* само непосредствено сетивно-възприемаеми обстоятелства. Следователно едно обхваща не с понятия на такива процеси не е нищо друго, освен едно извеждане на нещо сетивно-действително от нещо сетивно-действително. Пространствено-временни отношения, маса, тегло или сетивно-възприемаеми сили, като светлина или топлина са тези, които предизвикват явленията, принадлежащи на същата поредица. Едно тяло се нагрива и чрез това увеличава своя обем; и първото и второто принадлежат на сетивния свят, както причината така и следствието. Следователно, за да разберем такива явления, такива процеси, ние съвсем не се нуждаем да излезем вън от сетивния свят. Ние само извеждаме *сред* този свят едно явление от друго. Следователно, когато обясняваме едно такова явление, т.е., искаме да го проникнем с понятия, ние не трябва да взимаме в понятието никакви други елементи освен такива, които можем да възприемаме също *нагледно* с нашите сетива. Ние можем да виждаме, да гледаме всичко, което искаме да разберем. И в това се състои покриването на възприятие /явление/ и понятие. В процесите не ни остава нищо тъмно, защото познаваме отношенията, от които те следват.

С това ние развихме същността на неорганичната природа и същевременно показахме, доколко можем да обясним същата *из самата нея, без да излезем вън от нея*. Никога хората не са се съмнявали в тази обяснимост, откакто те въобще са започнали да мислят върху природата

на тези неща. Вярно е, че не винаги те са минали по същия ход на мислите, от който следва възможността за едно покриване на понятие и възприятие; но все пак те никога не са се поколебали да обяснят явленията по посочения начин от природата на тяхната собствена същност.* (* Някои философи твърдят, че можем да свеждаме явленията на сетивния свят до техните първични елементи (сили), но че не можем да обясним тези елементи, както не можем да обясним и същността на живота. Срещу това можем да отбележим, че въпросните елементи са ПРОСТИ т.е. не могат да бъдат съставени по-нататък от по-прости елементи. Обаче да бъдат те изведени, обяснени в тяхната простота е невъзможно, не защото нашата познавателна способност е ограничена, а защото те почиват на самите себе си; те са налице в тяхната непосредственост, завършени са в себе си, не могат да бъдат изведени от нищо друго.

Но не така е стоял до Гьоте въпросът с явленията на *органическия* свят. При организма възприемами те за сетивата отношения, например форма, големина, цвят, топлинни отношения на един орган, се явяват не обусловени от отношенията от същия род. Например за растението не може да се каже, че големината, формата, положението и т.н. на корена обуславят сетивно-възприемаемите отношения при листа или при цвета. Едно тяло, при което би бил този случай, не би бил един организъм, а една машина. Напротив трябва да се признае, че всички сетивни отношения при едно живо същество не се явяват като последствие на други сетивно-възприемаеми отношения* /*Тази е именно противоположността на организма спрямо машината. При последната всичко е взаимодействие на частите. В самата машина не съществува нищо действително извън това взаимодействие. Единият принцип, който владее взаимодействието на частите, липсва в самия обект и се намира вън от него в главата на конструктора като план. Само най-голямото късогледство може да отрече, че разликата между организма и машината се състои именно в това, че онзи принцип, който произвежда взаимното отношение на частите, при механизма се намира вън от него (абстрактно), докато при организма той добива действително съществуване в самата вещ. По този начин тогава и сетивно-възприемаемите отношения на организма се явяват не като прости последствия едни от други, а като намиращи се под властта на онзи вътрешен принцип, като последствие на един такъв, който не е вече възприемаем, както и планът на машината в главата на конструктора, който съществува само за духа; по същество това е един подобен план, само че сега внесен във вътрешността на съществото и не произвежда вече своите действия чрез посредството на един трети фактор - на конструктора - а сам върши това, какъвто е случай

при неорганичната природа. Тук всички сетивни качества се явяват нап-
ротив като последствие на едно такова качество, което *не е вече сетив-
но възприемаемо*. Те се явяват като последствие на едно плуващо над
сетивните процеси единство.

Не формата на корена обуславя тази на стеблото и не формата на стеб-
лото обуславя тази на листа и т.н., а всички тези форми са обусловени
чрез нещо стоящо над тях, което самото то не е вече сетивно-възприема-
ема форма; те съществуват едни за други, обаче не едни чрез други. Те
не се обуславят помежду си, а са всички обусловени от нещо друго. То-
ва, което тук възприемаме по сетивен начин, ние не можем да го изве-
дем също от сетивно-възприемаеми отношения, а трябва да приемем в
понятието за процесите елементите, които не принадлежат на света на
сетивата, трябва да се издигнем над сетивния свят. Тук *съзерцанието* не
е вече достатъчно, а трябва да обхванем *единството* с понятия, когато
искаме да обясним явленията. С това обаче се явява едно отдалечаване
от възприятието и понятието; те не изглеждат вече да се покриват;
понятието плува над възприятието. Става трудно да се съзре връзката на
двете. Докато в неорганичната природа понятие и действителност бяха
едно, тук те изглежда да се отделят и да принадлежат всъщност на два
различни свята. Възприятието, което се прилага непосредствено на се-
тивата, изглежда не носи в себе си своето основание, своята същност.
Обектът не изглежда обясним от себе си, защото неговото понятие не е
взето от самия него, а от нещо друго. Защото обектът не се явява владян
от законите на сетивния свят, но въпреки това съществува за сетивата,
явява се за тях, така щото тук като че човек стои пред едно неразрешимо
противоречие в природата, като че съществува една пропаст между
неорганичните явления, които могат да бъдат обяснени от тях самите, и
органичните същества, при които става една намеса в законите на при-
родата, при които общовалидни закони са като че изведнъж нарушени.
Тази пропаст се приемаше всеобщо в науката до Гьоте; едва той успя да
произнесе решаващата дума на загадката. Преди него се мислеше, че
обяснима чрез самата нея е само не органичната природа; при органич-
ната природа престава човешката познавателна способност. Ние ще оце-
ним най-добре величието на Гьотевото дело, на делото, което той извър-
ши, когато помислим, че великият реформатор на по-новата философия,
Кант, не само споделяше тази стара грешка, а даже се опита да намери
едно научно основание *за това*, че човешкият дух никога не ще успее
да обясни органическите образувания. Той наистина съзираше възмож-
ността за едно разбиране - на един интелектус архетипус, на един инту-
итивен ум -, на което би било дадено да прозре връзката между понятие
и действителност при органическите същества както и при неорганиче-

ските; обаче на самия човек той отричаше възможността да притежава подобен ум. Според Кант човешкият ум трябва именно да има свойството да може да си представя единството, понятието на нещото на нещо само като произлизащо от взаимодействието на частите - като нещо общо аналитично добито чрез абстракция, а не така, че отделната част да се явява като произтичаща от едно конкретно (синтетично) единство, на едно понятие в интуитивна форма. Ето защо според него на този ум е невъзможно да обясни органическата природа, защото ние трябва да си я представяме като нещо цяло действащо в частите. Кант казва върху това: "нашият ум има следователно тази особеност за разсъдъчната способност, че за него познанието не се определя от общото за особеното и следователно това особеното не може да бъде изведено от общото.*

/*КАНТ, Критика на разсъдъчната способност, в I. Кант, Събрани съчинения, т. II, Лайпциг 1915 г, стр.272 и следв./

Следователно при органическите образования ние трябва да се откажем от това, да познаем необходимата връзка на идеята на цялото, която можем само да мислим, с това, което се явява за нашите сетива в пространството и време. Според Кант ние би трябвало да се ограничим в това, да разберем, че една такава връзка съществува; обаче логическото изискване, да познаем, как общата мисъл, идеята излиза от себе си и се изявява като сетивна действителност, това изискване не може да бъде изпълнено при организмите. Напротив би трябвало да приемем, че тук понятие и действителност стоят едно срещу другото без посредство и че са били произведени чрез едно намиращо се вън от тях влия ние по един и същи начин, както човекът произвежда един сложен предмет на една замислена от него идея, например както строи една машина. С това Кант отрече възможността да бъде обяснен светът на организмите и даже бе привидно доказано, че това е невъзможно. Така стояха нещата, когато Гьоте се залови да се занимава с органичните науки. Обаче той пристъпи към (изследването) изучаването на същите, след като се беше подготвил за целта по най-подходящия начин чрез няколкократно прочитане на философа Спиноза.

Гьоте започна да изучава Спиноза за първи път през пролетта на 1774 година. За това свое първо запознава не с философа той казва в "Поезия и истина" */+III част, Книга 14.): "след като потърсих в целия свят едно образователно средство за моето чудно същество, аз намерих най-после "етиката на този мъж".

През лятото на същата година Гьоте се среща с Фриц Якоби. Този последният, който се беше занимавал подробно със Спиноза - за което свидетелствуват неговите писма върху учението на Спиноза, 1785 година, - беше напълно подходящ да въведе Гьоте по-дълбоко в същността на

философа. Тогава за Спиноза се говореше твърде много, защото у Гьоте "всичко беше още в началното действие и противодействие, ферментиращо и кипящо". /*Пътуване в Италия, 5.X.1787 година/. Известно време по-късно той намери в библиотеката на своя баща една книга, чийто автор остро се бореше против Спиноза, даже го изопачаваше до най-висока степен. Това стана повод Гьоте да се заеме още веднъж сериозно с дълбокия мислител. Той намери в неговите съчинения обяснения на най-дълбоките научни въпроси, които беше способен да повдигне тогава. През 1784 година поетът чете Спиноза заедно с госпожа фон Щайн. Той пише на 4 ноември 1784 година на приятелката: "аз ще донеса със себе си Спиноза на латински език, тъй като в него всичко е много по-ясно." Въздействието на този философ върху Гьоте беше извънредно голямо. Самият Гьоте беше наясно върху това. В 1816 година /7.11/ той пише на Целтер: "освен Шекспир и Спиноза аз не зная някой от покойниците да е упражнил такова въздействие върху мене както Лине." Следователно той счита Шекспир и Спиноза като двама духове, които са упражнили най-голямо влияние върху него. Как се прояви сега това влияние върху изучаването на образуването на организмите, това ни става най-ясно, когато вземем под внимание думите написани върху Лаватер от пътуването в Италия: Лаватер застъпваше именно всеобщоприетото тогава мнение, че едно същество може да се роди само чрез едно незаложено в природата на самото същество влияние, чрез едно нарушение на общите природни закони. Върху това Гьоте писа думите: наскоро намерих в една страстна апостолско-капуцинска декламация на цюрихския пророк безмислените думи: всичко, което има живот, живее чрез нещо вън от него - или така звучаха приблизително думите му. Така може да пише само някой, който обръща езичниците към християнство и при проверка духът не го подканя"*. /* Някои атрибути (свойства) на Бога в нещата/. Това е изречено напълно в духа на Спиноза. Спиноза различава три вида познание. *Първият вид* е онова познание, при което при определени чути или прочетени думи си спомняме за нещата и си образуваме определени представи за нещата, подобни на тези, чрез които си представяме нещата образно. *Вторият вид* познание е онова, когато разполагайки с достатъчно представи за свойствата на нещата си образуваме общи представи. *Третият вид* познание е сега обаче онова, когато от достатъчната представа за действителната същност на някои атрибути (свойства) на Бога преминаваме към достатъчно познание на същността на нещата. Този вид познание Спиноза нарича *scientia intuitiva*, интуитивно или *съзерцателно знание*. Към този последен и най-висш род познание се стремеше Гьоте. При това трябва преди всичко да ни бъде ясно, какво иска да каже Спиноза с

думите: нещата трябва да бъдат познати така, че в тяхната същност да познаем някои атрибути /свойства/ на Бога. Богът на Спиноза е идейното съдържание на света. Принципът, който движи, крепи и носи всичко. Можем да си представим това или така, че го предполагахме като самостоятелна, съществуваща за себе си отделно от преходните същества Същност, която има тези преходни същества край себе си, владее ги и ги поставя във взаимодействие. Или пък можем да си представим тази Същност преминала в преходните неща, така че не съществува вече над и покрай тях, а само повече в тях. Този възглед съвсем не отрича онзи Първичен Принцип, той го признава напълно, само че го счита като РАЗЛЯТ в света. Първият възглед счита преходния свят като откровение на Безкрайното, обаче това Безкрайно остава запазено в своята същност, то не се отдава. То не излиза вън от себе си, а остава това, което е било преди своята изява това. Вторият възглед счита преходния свят също така като едно откровение на Безкрайното, само той приема, че при своето откровение, при своята изява това Безкрайно е излязло от себе си и е вложило своите собствени същество и живот в своето творение, така че сега вече съществува само в това творение. А тъй като познанието е явно едно откриване на същността на нещата, но все пак тази същност може да съществува само в причастието, което едно преходно същество има от Първичния Принцип на всички неща; в такъв случай познанието означава едно съзиране на онова безкрайното в нещата* /*Някои атрибути /свойства/ на Бога в нещата/. А както вече изнесохме, преди Гьоте за неорганичната природа са приемали, че тя може да бъде обяснена от самата нея, че тя носи в себе си нейното основание и нейната същност, но че не е така при органичната природа. Тук не можеше да бъде позната в самата тази органична природа онази същност, която се изявява в обекта. Ето защо предполагаше се, че тя съществува вън от обекта. Накратко казано: органичната природа се обясняваше според първия възглед, а неорганичната според втория. Както видяхме, Спиноза беше доказал необходимостта от единно познание. Той беше твърде много философ, за да може да разпростре това теоретическо изискване и върху специалния клон на науката за организмите. Това оставаше да направи Гьоте. Не само горното изказване, но и множество други ни доказват, че той се обявяваше решително за схващането на Спиноза. В "Поезия и истина" (IV част, книга 16): природата действа според вечни, необходими, следователно божествени закони, така че и самото божество не би могло да измени нищо в тях". И по отношение на излязлата в 1811 година книга на Якоби: "За божествените неща и тяхното откровение" Гьоте отбелязва* /*Дневник и годишник, алинея 797.): "как можеше да бъде за мене добре дошла книгата на един толкова сърдечно обичан

приятел, в която трябваше да видя подържана тезата: природата скрива Бога. При моя чист, дълбок, вроден и упражнен метод на разглеждане на нещата, който ме беше научил да виждам бога в природата, природата в Бога по един непоколебим начин, така щото този подход в мисленето съставляваше основата на моето съществуване, не трябваше ли едно такова странно, едностранчиво-ограничено изказване да ме отдалечи завинаги по дух от най-благородния човек, чието сърце аз с обожание обичах?" Гьоте има пълно съзнание за голямата крачка, която той прави в науката; той знаеше, че сричайки границите между неорганичната и органичната природа и провеждайки последователно спинозовия начин на мислене, произвеждаше един важен обрат в науката. Ние намираме това познание изразено в статията "Съзерцателна разсъдъчна способност". След като беше намерил горещитираното от нас обоснование на Кант относно неспособността на човешкия ум да обясни един организъм в "Критика на разсъдъчната способност", той се изказва против него така: "наистина тук авторът /Кант/ изглежда да сочи към един божествен ум, обаче когато в моралната област се издигнем чрез вяра в бога, чрез добродетел и безсмъртие в една горна област и трябва да се приближим до първичното същество, то и в интелектуалната област трябва да имаме същия случай, като чрез съзерцанието на една постоянно твореща природа се удостоим да участвуваме в нейните произведения. Щом аз неуморно се стремях по един несъзнателен начин, отначало, и по един вътрешен подтик да проникна до онзи първообраз, до онзи тип, щом имах даже щастието да изградя едно природосъобразно изложение, от сега нататък нищо не можеше да ми попречи да издържа смело авантюрата на разума както самият старец от Кьонигсберг (Кант) я нарича."

Същественото в един процес на неорганичната природа, или другояче казано: на един процес принадлежащ само на сетивния свят, се състои в това, че той е произведен и определен от един друг, принадлежащ също на сетивния свят процес.

Да предположим сега, че причинният процес се състои от елементите М, П, и С, /маса, посока и скорост на една движена еластична топка/, а произведеният процес от елементите М1, П1, и С1; тогава винаги при определени М, П и С ще бъдат определени М1, П1 и С1. Ако искам сега да разбера процеса, аз трябва да представя общия процес, който се състои от причина и следствие, в едно общо понятие. Обаче това понятие не е такова, че то да се намира в самия процес и да може да определи процеса. То само обхваща двата процеса в един общ израз. То не произвежда и не определя. Само обектите на сетивния свят се определят. Елементите М, П и С са възприемаеми и за външните сетива елементи.

Тук понятието се явява само затова, за да служи на духа като средство за обгръщане на нещата, то *изразява нещо*, което не е идейно, няма форма на понятие, а е сетивно. И онова нещо, което то изразява, това е сетивния обект. Познаването на неорганичната природа почива на възможността да схващаме външния свят чрез сетивата и да изразяваме неговото взаимодействие чрез понятия. Възможността да познаваме по този начин неща, беше единствената достъпна за човека според Кант.

Той наричаше това мислене дискурсивно /минаващо от едно съдържание към друго/; това, което иска ме да познаем, е външно възприятие; понятието, обгръщащото единство, е просто едно средство. Обаче ако искаме да познаем органичната природа, ние не би трябвало да схващаме идейния момент, понятието като такова, което изразява, означава нещо друго, взема своето съдържание от него, а би трябвало да познаем идейното като такова; то трябва да има едно съдържание произхождащо от самото него, а не от пространствено-времевия сетивен свят. Онова единство, което в първия случай нашият дух просто абстрахира, трябва да се гради на самото себе си, то трябва да бъде образувано според неговата собствена същност, а не според влиянията на други обекти. Кант отричаше на човека способността да може да схване една такава същност, която се изгражда от самата себе си, изявява се от своята собствена сила. Но какво е необходимост за едно такова схващане? Една разсъдъчна способност, която да може да предаде в една мисъл не само една вещественост взета единствено чрез външните сетива, но и една друга вещественост, която може да обхване не само достъпното за сетивата, но и нещо чисто идейно за себе си, отделено от сетивния свят. Едно понятие, което не е взето чрез абстракция от външния свят, от сетивния свят, а което има едно съдържание произтичащо от него и само от него, може да бъде наречено *интуитивно понятие* и познанието на това понятие може да бъде наречено *интуитивно понятие*. Какво следва от това, е ясно: един организъм може да бъде схванат само в интуитивно понятие. Че е дадено на човека да познава по този начин, това Гьоте показва на дело.

В неорганичния свят царува взаимодействие на частите на една поредица от явления, взаимна обусловеност на членовете на същата едни чрез други. В органичния свят не е така. Тук един член не определя друг член на едно същество, а цялото (идеята) обуславя всяка отделна част от себе си, според неговата собствена същност. Това определящо себе си от самото себе си можем да наречем заедно с Гьоте *ентелехия*. Следователно ентелехия е силата, която извиква в съществуване себе си от самата себе си. Това, което се явява, има също сетивно съществуване, но то е определено от онзи ентелехиен принцип. От това се явява и привид

ното противоречие. Организмът определя себе си от самия себе си, създава своите качества съобразно един предпоставен принцип и въпреки това той е сетивно-действителен.

Следователно той е стигнал до своята сетивна действителност по съвършено друг начин в сравнение с другите обекти на сетивния свят; ето защо изглежда да се е родил по един неестествен път. Но сега е напълно обяснимо, че в своята вътрешност организмът е също така изложен на влиянията на сетивния свят, както всяко друго тяло. Падащият от покрива камък може да улучи също така едно живо същество, както и едно неорганично тяло.

Чрез приемането на храна и т.н. организмът се намира във връзка с външния свят; всички физически условия на външния свят действуват върху него. Естествено това може да стане само дотолкова, доколкото организмът е обект на сетивния свят, доколкото той е пространствено-времев обект. Този обект на външния свят, стигналият до съществуване ентелехиен принцип, е външното явление на организма. Но тъй като тук той е изложен не само на своите собствени формиращи закони, а също и на условията на външния свят, тъй като тук той не е само такъв, какъвто би трябвало да бъде съобразно същността на определящия се от само себе си ентелехиен принцип, а такъв, както е зависим, повлиян от нещо друго, той се явява някакси никога съобразен напълно със себе си, никога подчиняващ се само на своята собствена същност. Сега се явява човешкият разум и се образува в *идеята* един организъм, който отговаря не на влиянията на външния свят, а на своя собствен принцип. При това отпада всяко случайно влияние, което няма нищо общо с организма като такъв. Тази идея отговаряща чисто на органичното в организма е идеята на първичния организъм, на праорганизмът, на *типа* на Гьоте. От това се вижда и високото оправдание на тази идея на типа. Тя не е само едно *понятие на ума*, тя е онова, което във всеки организъм е истински органичното, без което той не би бил организъм. Тя е даже по-действителна от всеки отделен действителен организъм, защото се изявява във **ВСЕКИ** организъм. Тя изразява също същността на един организъм по-пълно, по-чисто отколкото всеки отделен, *особен* организъм. Тя е добила по съществено различен начин отколкото понятието на един неорганичен процес. Това последното е отвлечено, абстрахирано от действително сята, не е действащо в тази последната; обаче идеята на организма е действаща като ентелехия в организма; във формата, в която я схваща нашият разум, тя е само същността на самата ентелехия. Тя не обхваща опитността; тя произвежда това, което можем да имаме като опитност. Гьоте изразява това с думите: "понятието е сбор, идеята резултат на опитността; за извличането на понятието се изисква ум, за

схващането на идеята се изисква разум"(*Сентенции и проза, Ест. Науки IV/2, стр.579). С това ние обяснихме онзи вид действителност, която е присъща на Гьотевия първичен организъм (първично растение или първично животно). Този Гьотев метод е явно единствено възможният, за да проникнем в същността на света на организмите.

При неорганичното съществуване, което трябва да разглеждаме е, че в неговото разнообразие явлението не е тъждествено с обясняващата го закономерност, а само сочи на последната като на нещо външно. Възприятието - материалният елемент на познанието - което ни е дадено чрез външните сетива, и понятието - формалното -, чрез което познаваме възприятието като необходимо, стоят едно до друго като обективно изискващи се елементи, но така, че понятието не се намира в отделните членове на една поредица от явления, а в едно отношение на същите един към друг. Това отношение, което обхваща разнообразието в едно единно цяло, е основано в *отделните части* на даденото, но като цялото не стига до едно реално, конкретно явление. До външното съществуване - в обекта - стигат само *членовете* на това отношение. Единството, понятието се явява като *такова* само в нашия ум. На него се пада задачата да обхване разнообразието на явлението, то се отнася към това последното като *сбор*. Тук ние имаме работа с една двойност, с разнообразната вещ, която *съзерцаваме*, и с единството, което *мислим*. В органичната природа частите на разнообразието на едно същество не стоят в едно такова отношение едни спрямо други. Единността се явява като действителност едновременно с разнообразието като тъждествено с него в гледания обект. Отношението на отделните членове на едно цяло от явления /организма/ е станало нещо действително. То не се явява като нещо конкретно само в нашия ум, а в самия обект, в който то произвежда от себе си разнообразието. Понятието няма само ролята на един *сбор*, на нещо обгръщащо, обхващащо, което има своя обект *вън* от себе си; то е станало изцяло едно с него.

Това, което ние гледаме, не е вече различно от онова, чрез което мислим гледаното; ние гледаме понятието като самата идея. Ето защо Гьоте нарича способността, чрез която разбираме органическата при рода, *съзерцателна разсъдъчна способност*.

Обясняващото - формалното на познанието, понятието - и обясненото - материалното, възприятието - са тъждествени. Идеята, чрез която схващаме органическото, е следователно съществено различна от понятието, чрез което обясняваме неорганичното; тя не само обхваща едно дадено разнообразие - като един сбор - а изнася от себе си своето собствено съдържание. Тя е *резултат* на даденото /на опитността/, конкретно явление. Тук се крие причината, защо в неорганическата естествена наука

говорим за *зако*ни (природни закони) и обясняваме фактите чрез тях, а в органичната природа напротив вършим това чрез ТИПОВЕ. ЗАКОНЪТ не е едно и също нещо с разнообразието на възприятието, което той владее, той стои над него; обаче в типа идейното и реалното са станали единство, разнообразието може да бъде обяснено само като изхождащо от една точка на тъждественото с него цяло.

В познаването на това отношение между науката и неорганичното и онази на органичното се състои важното в Гьотевото изследване. Ето защо греша се, когато днес многократно това изследване се обявява като един предшественик на онзи монизъм, който иска да основе един единен възглед за природата, обхващащ както органичното така и неорганичното, чрез това, че приписва на органичното, свежда органичното до същите закони - механо-физическите категории и природни закони -, които обуславят неорганичното. Как Гьоте си представя един монистичен възглед, това ние виждаме. Начинът, по който той обяснява органичното, е съществено различен от този, по който той постъпва при неорганичното. Той иска да счита механичния начин на обяснение строго отделен от това, което е от по-висше естество.*(*Сентенции в проза, а.а. О. стр.413). Той укорява Кизер и Линк, че те искат да сведат органичните явления до неорганични форми на действие.* (* Естеств.Науки I,стр.198 и 206).

Поводът за споменатото погрешно мнение върху Гьоте беше отношението, в което той беше застанал спрямо Кант относно възможността за едно познание на органичната природа. Обаче когато Кант твърди, че нашият ум не може да обясни органичната природа, той положително не счита с това, че органичната природа почива на механическа закономерност и че той не може да я схване само като едно последствие на механично-физически категории. Причината за тази неспособност се крие според Кант именно в това, че нашият ум може да обяснява само механо-физическото и че същността на организма *не е* от това естество. Ако тя би била от това естество, тогава по силата на намиращите се на негово разположение категории умът би могъл много добре да я разбере. Гьоте съвсем не мисли за това, *противно* на Кант да обясни органичния свят като механизъм, а той твърди, че човекът никак не е лишен от способността да познае по-висшата форма на природното действие, което е основа на същността на органичното.

Преценявайки казаното по-рано, ние веднага се натъкваме на една съществена разлика между органичната и неорганичната природа. Понеже при неорганичната природа всеки процес може да произведе един друг, този отново един друг и т.н., редица от процеси не се явява никъде завършена. Всичко е в постоянно взаимодействие на други групи.

Неорганичните редици от действия нямат никъде начало и край; следващото се намира с предишното само в една случайна връзка.

Когато един камък падне на земята, тогава от случайната форма на обекта, върху който той пада, зависи, какво действие ще упражни. Не така стоят нещата при един организъм. Тук първото е единството. Изградената на себе си ентелехия съдържа определен брой на развитие, от които едната трябва да бъде първата, другата последната; при тези форми винаги едната може да следва другата по напълно определен начин. Идейното единство изнася от себе си редица сетивно възприемаеми органи, които се редуват във времето и се нареждат един друг в пространството и се отделя по съвършено определен начин от останалата природа. То изнася своите състояния вън от себе си. Ето защо тези състояния могат да бъдат разбрани само по такъв начин, че проследяваме произлизащото от едно идейно единство оформяне на редуващите се състояния, т.е. едно органично същество може да бъде разбрано в неговото ставане, в неговото развитие.

Неорганичното тяло е завършено, затворено, вдървено, то може да бъде възбудено само отвън, а вътрешно е неподвижно. Организмът е самото неспокойствие в себе си, постоянно се преобразява отвътре, превръща се, образува метаморфози.

Към това се отнасят следните изисквания на Гьоте: "разумът е насочен към ставащото, към развиващото се, умът към станалото; разумът не се интересува от: за какво?, умът не пита: от къде? - разумът се радва на развитието; умът иска да запази всичко, за да може да го използва" и "разумът има власт само над живото; създаденият свят, е което геогнозията се занимава, е мъртав"*/Сентенции в проза, а.а.О. стр.573).

Ние срещаме организма в природата в две главни форми: като растение и като животно; и в двете по различен начин. Растението се различава от *животното* чрез липсата на един *действителен* вътрешен живот. При *животното* този вътрешен живот се явява като усещане, волево движение и т.н. *Растението* няма един такъв душевен принцип. То се изразява напълно в неговата външност, във *формата*. Като определя някак си живота от една точка, принципът на ентелехията ни се явява в растението по такъв начин, че всички отделни органи са образувани според същия формиращ принцип. Тук ентелехията се явява като формираща сила на отделните органи.

Тези последните са всички изградени според един и същ формен тип, те се явяват като изменения на *един* основен орган, като повторение на същия на различни степени на развитието. Това, което прави от растението едно растение, *определена формираща сила*, действа във всеки орган по същия начин. Така всеки орган се явява като тъждествен с

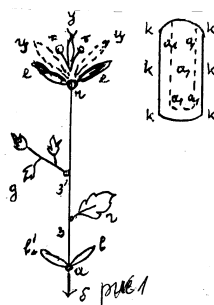
всички други, а също и с цялото растение. Гьоте изразява това така: "аз разбрах, че в онзи орган на растението, който наричаме обикновено лист, се крие истинският протей, който може да се скрие и изяви във всички форми. Напред и назад растението е винаги само лист, така тясно свързан с бъдещия зародиш, че не може да си представим единия без другия." Така растението се явява един вид съставено само от отделни растения, като един сложен индивид, който се състои на свой ред от по-прости индивид. Следователно образуването на растението напредва от степен на степен и образува органи; всеки орган е тъждествен с всеки друг, т.е. еднакъв според формирания принцип, различен във външната форма. При растението вътрешното единство се разпростира един вид в ширина, изявява своя живот в разнообразието, изгубва се в това разнообразие, така че то не добива, както ще видим това по-късно при животното, едно конкретно съществуване надарено с известна самостоятелност, което да стои като жизнен център срещу разнообразието на органите и да ги използва като посредници с външния свят.

Сега възниква въпросът: чрез какво се произвежда онова различие в явлението на тъждествените на вътрешния принцип органи на растението? Как е възможно на формиращите закони, които всички действуват по един формиращ принцип, да произведат единият път един обикновен лист, другият път едно венчелистче?

При намиращия се напълно във вътрешността живот на растението разликата може да почива също на външни, т.е. пространствени моменти. Като такива Гьоте вижда едно разширение сменящо се с едно свиване. Когато ентелехийния, действущ от една точка принцип на растителния живот се явява в съществуването, той се проявява като пространствен, формиращите сили действуват в пространството. Те създават органи с определена пространствена форма. Но тези сили или се концентрират, стремят се някакси към една единствена точка; и това е стадият на свиването; или те се разширяват, разгръщат се, стремят се един вид да се разделят едни от други, да се отдалечат: това е стадият на разширението.

В целия живот на растението се сменят три разширения с три свивания. Всичко, което е тъждествените по същество формиращи сили на растението се явява като различие, иде от това сменящо се разширение и свиване. Първо растението се намира (виж рис 1) в потенциална форма като концентрирано в една точка в семето /а/.

То излиза от семето и се развива, *разширява се* в образуването на листата /в/. Формиращите сили се отблъскват все повече, поради което долните листа се явяват още груби, компактни (в, в1); колкото отиват понагоре толкова те стават по-назъбени, нарязани. Това, което по-рано



се е притискало едно в друго, сега се разделя (лист г и д). Това, което по-рано се е било разположело в редуващи се междини /з,зл/, сега отново се явява в образуването на чашката /е/ в една точка на стеблото (ч). Тази последната съставлява второто свиване. В цветната корона отново се явява едно разгръщане, едно *разширение*.

Цветните листа (ц) са по-фини в сравнение с листата на чашката, понежни; нещо, което може да се получи само от една по-малка интензивност в една точка, следователно от по-голямото разширение на формиращите сили. В половите органи /тичинките - т - и близалцето - у -) се явява следващото свиване, след което в образуването на плода (к) става едно ново разширение. В произлизащото от плода семе (а) отново цялото същество на растението се явява сбито в една точка*./*Плодът се ражда чрез едно израстване на плодника /на долната част на плодника/, така наречения възел на плода; той представлява един по-късен стадий на същия, следователно може да бъде показан само отделно.

В образуването на плода се явява последното разширение. Животът на растението се диференцира в един завършващ орган, същинския плод, и в семето; в първия се съединени един вид всички моменти на явлението, той е чисто явление, отчуждава се от живота, превръща се в мъртъв продукт. В семето всички вътрешни, съществени моменти на живота на растението са концентрирани. От него се ражда едно ново растение. То е станало почти напълно идейно, явлението у него е сведено до един минимум.

Цялото растение представлява едно разгръщане, едно осъществяване на това, което се намира в потенциал на форма в пъпката или в семето. Пъпката в семето се нуждаят само от подходящи външни условия, за да се превърнат напълно в растителна форма. Разликата между пъпка и семе е само тази, че семето има като почва за своето развитие непосредствено земята, докато пъпката представлява общо взето едно растително образуване върху самото растение. Семето представлява един растителен индивид от по-висше естество, или, ако искаме, един цикъл от растителни форми. С всяко образуване на пъпка растението започва един

вид един нов стадий на неговия живот, то се възобновява, концентрира своите сили, за да ги разгърне отново. Следователно образуването на пъпките е същевременно едно прекъсване на вегетацията. Животът на растението може да се свие до пъпка, когато липсват условията за същински действителен живот, за да се развие отново при настъпването на същите. Върху това почива прекъсването на вегетацията през зимата. Гьоте казва върху това: "интересно е даже да се отбележи, как действа една живо продължавана и непрекъсвана от студа вегетация: тук няма никакви пъпки и едва при този случай ние се научаваме да разбираме, що е една пъпка". Следователно това, което у нас почива скрито в пъпката, там то стои явно открито; следователно в пъпката се крие истинския живот на растението; само липсват условията за неговото развитие.

Учените са се опълчили особено против Гьотевото понятие за разширението сменящо се със свиването. Обаче всички нападения в това отношение изхождат от едно криво разбиране. Счита се, че тези понятия имат валидност само тогава, когато за тях би се намерила една физическа причина, когато би могло да се докаже един начин на действие на работещите в растението закони, от които следва едно такова разширение и свиване. Това показва само, че нещата се поставят на върха вместо на основата. Не може да се предположи нищо, което да произвежда разширението или свиването; напротив: всичко друго е последствие на тези два фактора, те произвеждат една напредваща метаморфоза от степен на степен.

Учените не могат да си представят понятието в неговата собствена, интуитивна форма; те искат то да бъде резултат на един външен процес. Те могат да си представят разширението и свиването само като нещо произведено, а не като нещо произвеждащо. Гьоте не вижда *разширението и свиването* така, като че те биха следвали от естеството на неорганичните процеси ставащи у растението, а ги разглежда като начин, как онзи вътрешен ентелехиен принцип си дава форма. Следователно той не можеше да ги счита като сбор, като събрани сетивни процеси и да ги изведе от тях, а трябваше да ги изведе като едно по следствие на самия вътрешен единен принцип.

Животът на растението се поддържа чрез обмяната на веществата. По отношение на тази обмяна на веществата се явява една съществена разлика между онези органи които са по-близко до корена, т.е. до органа, който способствува за приемането на храната от земята, и онези, които приемат хранителните вещества минали вече през други органи. Първите се явяват като непосредствено зависими от заобикалящата ги външна неорганична среда, вторите напротив като зависими от предшестващите

ги органични части. Ето защо всеки орган получава една така да се каже приготвена за себе си храна от предидущия. Природата преминава от семето до плода през редица степени, така че следващото се явява като резултат на предшестващото го. И това напредване Гьоте нарича едно *напредване по една духовна стълба*. Само това се съдържа в неговите посочени от нас думи, "че един по-горен възел, раждайки се от предидущия и приемайки чрез него непосредствено соковете, получава тези сокове по-фини и по-филтрирани, вкусени също и от развилите се между тях листа, следователно трябва да се образува самият той - по-тънко и да достави на своите листа и очи по-тънки сокове." Всички тези неща стават разбираеми, когато им се предаде смисъла, който самият Гьоте е разбирал.

Изложените тук идеи са вложени в същността на прарастението елементи, а именно само по един подходящ за самото него начин, а не така, както те се проявяват в определено растение, където вече не са първични, а нагледни към външните условия.

Естествено при живота на животното се явява нещо различно. Тук животът не се изгубва, не се изчерпва във външната форма, а се отделя от телесната част и употребява тялото само като инструмент. Той не се проявява вече само като способност да изгради един организъм от вътре, а се проявява в един организъм като нещо, което е различно от организма и има власт над него. Животното се явява като един затворен в себе си свят, като един микрокосмос до много по-висока степен отколкото растението. То има един център, на който служи всеки орган.

"Така всяка уста е сръчна да хване храната, която на тялото подхожда; дали е слаба или беззъба или с мощно съзъбена челюст; във всеки случай тя е сръчен орган доставящ храна на другите членове. Също така всеки крак, дали е дълъг или къс, се движи напълно хармонично в смисъла на животното и неговите нужди"*

(* От: "*Метаморфози на животните*".)

При *растението* във всеки орган се съдържа цялото растение, обаче жизненият принцип никъде не съществува като определен център, тежестеността на органите лежи в образуването им според същите закони.

При *животното* всеки орган се явява като идващ от онзи център, центърът образува всички органи съобразно своята същност. Следователно формата на животното е основата за неговото външно съществуване. Обаче тя е определена от вътре. Следователно начинът на живот трябва да се насочва според онези вътрешни формиращи принципи. От друга страна вътрешното образуване е неограничено в себе си, свободно; то може да се приспособи в известни граници към външните влияния;

въпреки това, това образуване е определено от вътрешното естество на типа, а не чрез механични въздействия от вън. Следователно приспособяването не може да отиде толкова далече, щото да направи организма да се яви само като продукт на външния свят. Неговото образуване е нещо поставено в граници.

"Никой бог не разширява тези граници, природата ги тачи; защото само ограничено беше възможно съвършеното."

Ако всяко животинско същество би било съобразно с намиращите се в праживотното принципи, тогава всички биха били еднакви. Обаче животинският организъм се разчленява на множество организмени системи, които всички могат да стигнат до определена степен на образуване. Тази е причината за едно разнообразно развитие. Еднакво основателна според идеята заедно с другите, все пак една система може да изпъкне на преден план, може да употреби за себе си намиращия се в животинския организъм запас от формиращи сили и да го изтегли от другите органи. Така животното се явява образувано особено според насоката на посочената организмена система. Едно друго животно се явява образувано в друга насока. Тук се крие възможността за диференциране на първичния организъм в неговата изява в родове и видове.

Действителните (фактическите) причини на диференцирането не са обаче още дадени с това. Тук в своите права се явяват: приспособяването, вследствие на което организъмът се оформява според заобикалящите го външни условия, и борбата за съществуване, която действа в посоката, че само най-добре приспособилите се към царуващите условия същества се запазват. Обаче приспособлението и борбата за съществуване не биха могли да произведат нищо в организма, ако съставляващият организма принцип не би бил такъв, че да може да приеме най-разнообразните форми при постоянното запазване на вътрешното единство. Връзката на външните формиращи сили с този принцип съвсем не трябва да се схваща така, като че първите биха действували определящо върху втория по начина, както действуват едно неорганично същество върху друго такова. Вярно е, че външните условия дават повода типът да се оформи по определен начин, да добие определена форма; обаче тази форма не може да бъде изведена от външните условия, а от вътрешния принцип. При това обяснение трябва винаги да се търсят първите, обаче самата форма не трябва да се разглежда като *тяхно* последствие.

Извеждането на формите на един организъм от заобикалящия външен свят чрез чиста причинност би било отхвърлено от Гюте също така, както той направи с теологичния принцип, според който формата на един орган е сведена до една външна цел, на която той трябва да служи.

При онези организмени системи на животното, при които се касае повече за външността на стоежа, например при костите, там отново изпъкват онзи наблюдаван у растенията закон, както при образуването на черепните кости. Дарбата на Гьоте да познава в чисто външните форми вътрешната закономерност, изпъква тук особено силно.

Разликата, която се установява тук между растението и животното с тези възгледи на Гьоте, може да изглежда незначителна по отношение на това, че по-новата наука намира основания да се съмнява с право в някаква рязка граница между растение и животно. Обаче самият Гьоте имаше пълно съзнание за невъзможността да бъде установена една такава граница*(*Ест.Н., стр.11). Въпреки това той дава определени дефиниции за растението и животното. Това е свързано с целия негов възглед за природата. Той въобще не приема в явлението нещо постоянно, установено; защото в явлението всичко се колебае в постоянно движение.

Обаче *същността на дадена вещь*, която трябва да бъде установена в понятието, не може да се изведе от колебаещи се форми а от определени СРЕДНИ СТЕПЕНИ, в които тя може да бъде наблюдавана*(* Ест. Н., стр. 8). Съвсем естествено е за Гьотевия възглед той да установява определени дефиниции и въпреки това тези дефиниции да не важат в опитността за определени преходни форми. Именно в това той вижда подвижния живот на природата.

С тези идеи Гьоте създаде теоретическата основа на науката на организмите.

Той намери същността на организма. Това лесно може да се оцени неправилно, когато някой изисква, щото типът, онзи формиращ от себе си принцип /ентелехия/, да бъде самият той обяснен чрез нещо друго. Обаче това е едно неоснователно изискване, защото типът, установен в интуитивна форма, сам обяснява себе си. За всеки,който е схванал онова "формиране на себе си според самото себе си" на ентелехийния принцип, то съставлява решението на загадката на живота.

Едно друго решение е невъзможно, защото това е същността на самата вещь. Когато дарвинизмът трябва да предположи един първичен организъм, за Гьоте можем да кажем, че той е открил същността на този първичен организъм.* (* В модерното природознание под първичен организъм се разбира обикновено една първична клетка (първична цитода), т.е. едно просто същество, което стои на най-ниското стъпало на органическото развитие. Тук се има предвид едно съвсем определено, действително сетивно същество. Когато говорим за първичен организъм в Гьотевия смисъл, не се има предвид това просто действително първично същество, а онази есенция /същност/, онзи формиращ, ентеле-

хиен принцип, който прави, щото онази първична клетка да бъде един организъм. Този принцип се изявява както в най-простия организъм така и в най-съвършения, само че в различна форма.

Това е животинското, това, чрез което едно същество е един организъм. Дарвин го предполага от самото начало; то е налице, въведено е и след това той казва за него, че то реагира на влиянията на външния свят по този или онзи начин.

При Дарвин съществува едно неопределено X, това неопределено X се стремеше Гьоте да обясни.). Гьоте е този, който скъса и предприе едно възобновяване на науката за организмите според същността на организма. Докато преди Гьотевата систематика се нуждаеше от също толкова различни понятия (идеи), колкото външни различни видове съществуваха, между които не се намираше никаква връзка, Гьоте обясни, че по идея всички организми са еднакви, а се различават само по тяхното външно явление; И той обясни защо те са такива. С това бе създадена философската основа за една научна система на организмите. Касаше се още само за провеждането на същата. Трябваше да бъде показано, как всички действителни организми са само откровения, изяви на една идея и *как* те се изявяват в един определен случай.

Великото дело, което бе извършено с това в науката, беше също многократно признато от по-дълбоко мислещи учени. Младшият д, Алтон пише на 6 юли 1827 година на Гьоте: "бих считал за най-голяма награда, ако ваше превъзходителство, на когото естествената наука дължи не само едно пълно преобразование с величествени обзори и нови възгледи на ботаниката, но и множество обогатявания на остеологията, бихте познали в предстоящите листове едно достойно за одобрение усърдие"* (*Естественонаучна кореспонденция I,28.). Неес фон Евенбек пише на 24 юни 1820 година* (* Също II,19.): "във вашия труд, който нарекохте "опит за обяснение на метаморфозата на растенията", растението говори първо между нас за самото себе си, заплете и мене хубаво очовете, когато бях още млад. Най-после Фойгт* (*също II, 360) пише на 6 юни 1831 година: "С живо участие и покорна благодарност аз започнах да чета малката книга за метаморфозата, която ме завладя като съучастник на това учение и ме свърза здраво исторически с него. Странно е, че учените са се отнесли по-тривиално спрямо метаморфозата на животните /разбирам не старата метаморфоза на насекомите, а тази изходяща от гръбначния стълб/ отколкото към тази на растенията. Независимо от плагиатите и злоупотребите, тихото признание би имало своето основание в това, че при нея те вярваха, че ще има да рискуват по-малко. Защото при скелета изолираните кости остават вечно същите, обаче в ботаниката метаморфозата застрашава да преобърне цялата терминология

гия и следователно определението на видовете, и слабите се страхуват следователно, защото не знаят, до къде може да доведе нещо подобно." Тук е налице съзнанието, че един нов вид виждаме на индивидуалното трябва да настъпи; и от този нов възглед трябва да произлезе новата систематика, разглеждането на особеното.

Изграденият върху себе си тип съдържа възможността да приеме при своята изява безкрайно разнообразни форми; и тези форми са обект на нашето сетивно възприятие, те са живеещите във времето и пространството родове и видове на организмите. Схващайки онази обща идея, типа, нашият дух е разбрал цялото царство на организмите в неговото единство. Когато той *гледа* сега възплъщаването на типа във всяка отделна изявена форма, последната става разбираема за него; тя му се явява като една от степените, в които типът се осъществява. И да покаже тези различни степени, тази трябваше да бъде същността на систематиката, която Гьоте искаше да основе. Както в животинското така и в растителното царство царува една завишаваща се поредица на развитие; организмите се делят на свършени и несвършени.

Как е възможно това? Идейната форма, типът на организмите, има за характерно именно това, че той се състои от пространствено-времеви елементи. Поради това той на Гьоте се яви като една *сетивно-свърхсетивна форма*. Той съдържа пространствено-времеви форми като идейно виждане /интуитивно/. Когато се изявява, действително сетивната/ не вече интуитивната/ форма може да отговаря или не напълно на идейната форма; типът може да стигне до своето свършено развитие или не. Понисшите организми са именно затова понисши, че тяхната изявена форма не отговаря напълно на органическия тип.

Колкото повече външното влияние и органическият тип в определено същество се покриват, толкова по свършено е това същество. Тази е обективната причина на една възходяща редица на развитието. Показването на това отношение при всяка форма на организмите е задача на едно систематично представяне. Обаче при установяването на типа, на организмите, това никак не може да се вземе под внимание; тук може да се касае само за това, да се намери една форма, която представлява най-свършения израз на типа. Такава една форма трябва да ни предложи Гьотевото първично растение (прарастение). Гьоте е бил упрекнат в това, че при установяване на своя тип той не е взел никак под внимание света на криптограмите. Ние още по-рано обърнахме вниманието върху това, че това е могло да стане по напълно съзнателен начин, тъй като той се е занимавал и с изучаването на тези растения.

Обаче той има своето обективно основание. Криптограмите са именно онези растения, при които прарастението е изразено до най-висока сте

пен едностранно; те представляват идеята за растението в една едностранчива сетивна форма. За тях може да се съди според установената вече идея; обаче самата тази идея стига до своята пълна изява едва при семените растения /фанерогаме/.

Това, което може да се каже тук е, че Гьоте никога не е изпълнил своите основни мисли, че той твърде малко е навлязъл в царството на особеното. Ето защо неговите работи остават откъслечни. Неговото намерение, да създаде светлина и тук, ние показано в неговите думи от "Пътуване в Италия" /27 септември 1786 г./ с които той се изразява, че с помощта на неговите идеи ще му бъде възможно "да спре ли действително родове и видове, което, както ми се струва, досега става произволно". Той не може да изпълни това свое намерение; не изложи особено връзката на своите общи мисли със света на особеното, с действителността на отделните форми. Това той самият считаше като един недостатък на неговите фрагменти; относно това той пише на 28 юни 1828 година на Соре за Декендол: "На мене също ми става все по-ясно, как той разглежда намеренията, в които аз продължавам да се движа и които са изразени достатъчно ясно в моята студия върху метаморфозата, чието отношение обаче към опитната ботаника, както отдавна зная това, не изпъква достатъчно ясно." Тази е също и причината, поради която Гьотевите възгледи бяха толкова малко разбрани и криво разбирани; това се случи затова, защото те въобще не бяха разбрани.

В Гьотевите понятия ние получаваме също едно идейно обяснение за открития от Дарвин и Хекел факт, че историята на развитието на индивида е едно повторение на развитието на рода (на езика на биологията: *онтогенезата е повторение на филогенезата*. Бел.на прев.). Защото това, което Хекел предлага тук, не може да бъде взето за нещо повече от един необоснован факт. Това е фактът, че всеки индивид преминава в съкратена форма онези стадии на развитието, които същевременно палеонтологията ни посочва като отделни органически форми. Хекел и неговите последователи обясняват това чрез закона на наследствеността. Обаче този закон не е самият той нищо друго освен един *съкратен израз* за посочения факт. Обяснението за това е, че формите на организмите както и всеки индивид са форми на изява на един и същ първообраз, който в редуващи се периоди от време развива заложените потенциално в него сили на развитие.

Всеки по-висш индивид е именно чрез това по-съвършен, че не е възпрепятствуван чрез благоприятните условия на заобикалящата го среда да се развие напълно свободно съобразно неговата вътрешна природа. Ако напротив индивидът трябва да бъде принуден чрез различни въздействия да остане на една по-ниска степен, тогава се изявяват само ня

кои от неговите вътрешни сили и тогава при него е едно цяло това, което при съвършено развития индивид е само част от едно цяло. И по този начин по-висшият организъм се явява в своето развитие съставен от по-нисшите, или също по-нисшите се явяват в тяхното развитие като части на по-висшия.

Ето защо в развитието на едно по-висше животно ние трябва да виждаме отново развитието на всички по-нисши /биогенетичен закон/. Както физикът не се задоволява с това, само да изказва и да описва фактите, а проучва техните закони, т.е. понятията на явленията, така и за онзи, който иска да проникне в естеството на органичните същества, не може да бъде до- статъчно, да изтъква само фактите за сродство, наследственост, борба за съществуване и т.н., а той иска да познае идеите които стоят на основата на тези неща. Това, което за физиката са трите кеплерови закони, това са за представителя на науката на организмите Гютевите мисли за типа. Без тях светът е за нас само един лабиринт от факти. Това често е било криво разбрано. Твърди се, че понятието за метаморфозата в смисъла на Гюте е само един *образ*, който всъщност се е изградил в нашия ум чрез абстракция. Счита се, че на Гюте е било неясно, че понятието за превръщането на листата в органи на цвета има смисъл само тогава, когато последните, например тичинките, са били някога действителни листа. Обаче това поставя възгледите на Гюте с главата надолу. Който така разбира нещата, той поставя първо един сетивен орган като нещо начално и извежда останалото от него по сетивен начин. Гюте никога не е разбирал нещата така. При него онова, което по време е първото, то съвсем не е първото по идеята, по принципа. Тичинките са сродни с истинските листа не защото никога не са били такива; не, а защото идейно, по тяхната същност са сродни, те се явяват веднъж като истински листа. Сетивното превръщане е само последствие на идейното сродство, а не обратно.

Днес е определен емпиричният факт на тъждествеността на всички странични органи на растението, обаче защо те се наричат тъждествени? Според Шлайден те се наричат такива, защото ВСИЧКИ се развиват по оста така, че са изтласкани като странични изпъквания, по такъв начин, защото страничното образуване на клетките остава само първоначалното тяло, а на образувания първо връх не се образуват никакви нови клетки. Това е едно чисто външно сродство и тъждествеността се разглежда като негово последствие.

Не така стоят нещата при Гюте. При него страничните органи са тъждествени на тяхната идея, по тяхната вътрешна същност; ето защо те се явяват навън като тъждествени образувания. При него сетивното сродство е едно последствие на вътрешното, идейното. Гютевото схващане

се различава от материалистичното чрез поставянето на въпросите; и двете не си противоречат, те се допълват едно друго. Идеите на Гьоте съставляват основата на материалистичното схващане. Гьотевите идеи не са само едно поетическо предсказание на по-късните открития, а те са самостоятелни теоретични открития, които все още не са достатъчно оценени, от които естествената наука още дълго време ще се храни.

Ако емпиричните факти, които той използва, са отдавна вече надвишени чрез по-точни изследвания на подробностите, даже са отчасти опровергани; то поставените от него идеи са веднъж завинаги основни за науката на организмите, защото те са независими от онези емпирични факти. Както всяка новооткрита планета трябва да се върти около нейното слънце по законите на Кеплер, така всеки процес в органическата природа трябва да става според идеите на Гьоте. Процесите на осеяното със звезди небе са били наблюдавани дълго пред и Кеплер и Коперник. Обаче тези последните откриха първо законите. Органическото царство на природата е било наблюдавано дълго преди Гьоте, обаче Гьоте откри новите закони. *Гьоте е Кеплер и Коперник на органическия свят.*

Можем да си изясним същността на Гьотевата теория също и по следния начин.

Наред с обикновената емпирична механика, която събира само фактите, съществува още една рационална механика, която извежда като необходими априористичните закони от вътрешната природа на основните принципи на механиката. Както първата се отнася към последната, така се отнася теорията на Дарвин, Хекел и т.н. към рационалната органическа наука на Гьоте. Тази страна на неговата теория не беше още от самото начало ясна на Гьоте. Обаче по-късно той изказва вече съвсем решително това. Когато на 21 януари 1832 година пише на Хайнрих Вилхелм Фердинанд Вакенродер: "продължавайте с всичко, което ви интересува и ме запознайте с него то се свързва някъде с моите съзерцания", с това той иска да каже, че е открил основните принципи на науката на организмите, от които трябва да бъде изведе но всичко останало. Обаче по-рано всичко това е действувало несъзнателно в неговия дух и той е третира фактите според него*/Гьоте чувствуваше тава негово несъзнателно действуване често пъти като една тъпост. Виж.К. Ю. Шрьобер, Гьотевият Фауст, I/II, 6-то издание, Щутгарт 1926 г., т.II, стр.XXXIV и следв./То стана нещо обективно за него едва чрез онзи разговор с Шилер, който предаваме по-долу*. /*Естеств. Науки I, стр.108 и следв./ Шилер позна веднага идейното естество на Гьотевото прарастение и твърдеше, че на нещо подобно не може да се припише никаква действителност. Това подбуди Гьоте да размишлява върху отношението на това, което той наричаше тип, с емпиричната действителност. Тук той се на

тъкна на една проблема, която е една от най-важните за човешкото изследване въобще: нито един от отделните емпирични обекти не отговарят напълно на неговия тип; нито едно същество в природата не беше тъждествено с него. Следователно съдържанието на понятието за типа не може да произхожда от сетивния свят като такъв, въпреки че то се добива при този сетивен свят. Следователно то трябва да седи в самия тип; идеята за първичното същество можеше да бъде само една такава, която развива от себе си едно съдържание съгласно една намираща се в самата нея необходимост, което съдържание се явява след това в света на явленията под една друга форма - под формата на възприятието. В това отношение интересно е да видим, как самият Гьоте застава срещу емпиричните природоизследователи за *истинската опитност* и строго-то различаване на идеята от обекта. В 1796 година Зюмеринг му изпраща една книга, в която той (Зюмеринг) се опитва да открие седалището на душата. В едно писмо, което отправя до Зюмеринг на 28 август 1796 година, Гьоте намира че той е вплел твърде много метафизика в своите възгледи; една идея върху предмети на опитността няма никакво оправдание, когато тя излиза вън от тях, когато не е основа на в същността на самите обекти.

Според него при обектите на опитността идеята е един орган, който трябва да обхване като необходима връзка това, което иначе би било възприема но само в едно сляпо редуване едно до друго и едно след друго. Обаче от това, че идеята не може да прибави нищо ново към обекта, следва, че самият този последен, по неговата собствена същност, е нещо идейно; че въобще емпиричната действителност трябва да има две страни: едната, според които тя е нещо особено, индивидуално, другата, според която тя е нещо идейно-общо.

Общението със съвременните философи както и четенето на техните съчинения доведе Гьоте до определена гледна точка в това отношение. Съчинението на Шелинг за Мировата душа и неговият очерк на една Натурфило-софия* (*Гьотеви анали към 1798-1799 г.) както и книгата на Шефен "*Основни черти на общата естествена наука*" му повлияваха плодотворно. Той води разговори по някои въпроси и с Хегел. Тези подбуди доведоха най-после до там, Гьоте да се заеме отново с изучаването на Кант, с който той вече се беше занимавал веднъж по подбудата на Шилер.

В 1817 година* (* Виж Гьотевите анали) той разгледа исторически неговото влияние върху своите идеи върху природата и природните неща. На това размишление, насочено към централната същност на науката, ние дължим на статиите:

щастливо събитие,

съзерцателна разсъдъчна способност,
размисъл и смирение,
стремеж към образование,
предприятието е извинено,
намерението въведено,
на съдържанието е даден отговор,
историята на моето ботаническо изследване,
раждането на студията върху метаморфозата на растенията.

Всички тези статии изразяват вече по-горе мисъл, че всеки обект има две страни: едната непосредствена на неговото явление (формата на явление), втората, която съдържа неговата същност. Така Гьоте стига до единствено задоволителния възглед за природата, който основава един действително обективен метод. Когато една теория разглежда идеята като нещо чуждо на самия обект, като нещо чисто субективно, тя не може да твърди, че е истински обективна, когато си служи въобще само с идеята. Обаче Гьоте може да твърди, че към обектите не трябва да се прибавя нищо, което не би се намирало вече в сами те тях.

Гьоте проследи до отделните, фактически неща онези клонове на науката, към които имаха отношение неговите идеи. През 1795 година той слушаше при Лодер лекции по демология (учение за връзките)* (*Вьотигер, Литературни състояния и съвременници, т. I, Лайпциг, 1838, 49.); През цялото това време той не изгуби от своя поглед анатомията и физиологията, което се явява толкова по-важно, защото именно тогава той написа своите лекции върху остеологията. През 1796 година бяха направени опити за отглеждане на растения на тъмно и под цветни стъкла. По-късно бе изучавана и метаморфозата на насекомите.

Една друга подбуда дойде от страна на философа Волф* (*Фридрих Аугуст Волф 1759-1825 г./, който обърна вниманието на Гьоте върху своя едноименник Волф*/*Каспар Фридрих Волф 1733-1794 г.), който в своята "Теория генерационис" още в 1759 година беше изказал идеи, които бяха подобни на тези на Гьоте върху метаморфозата на растенията. Това даде повод на Гьоте да се занимае по-подробно с Волф, което стана през 1807 година* (*Виж Гьотевите Анали от 1807 г. Естеств. Науки I, стр. 5); впрочем той откри по-късно, че въпреки цялото свое остроумие Волф не беше още наясно с най-главните неща. Той не познаваше още типа като нещо не сетивно, развиващо своето съдържание от вътрешна необходимост. Той разглеждаше растението още като една външна, механична връзка на отделните неща.

Общението с множество естествоизпитатели, негови приятели, както и радостта върху това, че беше намерил признание и подражание при много сродни нему духове, доведоха в 1807 година Гьоте до мисълта, да

издаде задържаните дотогава фрагменти на неговите изследвания върху естествените науки. Той постепенно се отказа от намерението да напише един по-голям труд върху естествените науки. Обаче в 1807 година все още не се стига до издаването на неговите отделни студии. Интересът към учението за цветовете изгласка отново на заден план Морфологията за известно време. Първата тетрадка от тази морфология излезе едва в 1817 година.

След това до 1824 година излязоха два тома, първият в четири, вторият в две тетрадки. Наред със студиите върху Гьотевите собствени възгледи, ние намираме тук разговори върху знаменитите литературни явления, из областта на морфологията, а също и студии на други учени, чиито изложения обаче постоянно се от насят като нещо допълващо към Гьотевото обяснение върху природата.

Гьоте бе предизвикан към едно по-интензивно занимание по отношение на естествената наука още два пъти. И в двата случая това бяха знаменитите литературни явления в областта на тази наука, които бяха най-ясно свързани с неговите собствени стремежи. Първият път подбудата бе дадена от работите на ботаниката Марциус върху спиралната тенденция, вторият път от един спор върху естествените науки във френската Академия на Науките.

Марциус разглеждаше формата на растението определена в нейното развитие като съставена от една спирална и една вертикална тенденция. Вертикалната тенденция произвеждаше растежа в посоката на корена и на стеблото; спиралната тенденция произвеждаше разширението на листатата, цветовете и т.н. Гьоте видя в тези мисли само едно вземане под внимание на развитието в пространствено отношение /вертикално, спирално/ на неговите идеи, които той беше написал в един труд върху метаморфозата още в 1790 година. Относно доказателството на това твърдение обръща внимание на читателите върху забележките към Гьотевата статия* /*Естеств.Н.І,стр.217 и следв./ върху спиралната тенденция в природата, т които се вижда, е Гьоте не изнася нищо съществено ново в сравнение с неговите предишни идеи. Отправяме тази забележка особено към онези, които твърдят, че тук може да се забележи даже една отстъпка на Гьоте от предишни ясни възгледи и навлизане в "най-дълбоките области на мистиката". Вече в напреднала възраст /1830-1832/ Гьоте съчини две статии върху спора на двамата френски естествоизпитатели Кювие и Жьофроай дьо Сент - Илер. В тези статии ние още веднъж намираме в много съкратена форма принципите на Гьотевия възглед за природата.

Кювие беше емпирик в смисъла на по-старите естественици. Той търсеше за всеки животински вид едно отговарящо за него, особено понятие.

Колкото много отделни видове животни предлага природата, толкова много отделни типове вярваше той, че трябва да приеме в мислителното изграждане на своята система на органическата природа. Това, което той не вземаше под внимание, беше следното.

При него отделните типове стояха един до друг без никаква връзка помежду им. Обаче нашата познавателна нужда не се задоволява с особеното като такова, както то застава срещу нас непосредствено като явление. Но тъй като ние не заставаме срещу едно същество на природата освен с намерението да познаем това същество защото тогава не се обявяваме задоволени с особеното като такова? Тогава трябва да приемем, че причината за това се крие в нашата познавателна способност. А всъщност причината се крие напротив в самия обект. Същността на самия особен обект съвсем не се изчерпва още в тази негова особеност; за да бъде разбрано, то ни кара да търсим нещо, което съвсем не е нещо особено, а нещо общо. Това идейно-общо е истинската същност - есенцията - на всяко едно особено съществуване. Това последно то има в особеността само една страна на своето съществуване, докато втората страна е общото - типът*. /*Сентенции в проза, а.а.0. стр.374./. По този начин понятно е, когато за особеното се говори като за една форма на общото. Тъй като истинската същност, съдържателността на особеното, е следователно идейното-общото, тогава невъзможно е последното да бъде изведено от особеното, да бъде абстрахирано от него. Тъй като то не може да заеме от никъде своето съдържание, трябва тогава само да си даде това съдържание. Следователно типично-общото е нещо, при което съдържание и форма са тъждествени. Ето защо обаче то може да бъде схванато също само като нещо цяло, независимо от отделното. Науката има задачата да покаже при всяко отделно нещо, как по неговата същина то се подчинява на идейно-общото.

Чрез това отделните *видове* на съществуването преминават в стадия на взаимна определеност и зависимост. Това, което иначе може да се вижда само като нещо стоящо едно до друго и едно след друго пространствено-временно, се вижда сега в неговата *необходима* връзка. Обаче Кювие не искаше да знае нищо за този последен възглед. А този възглед беше именно застъпеният от Жьофроай дьо Сент-Илер. Така ни се представя в действителност онази страна, от която Гьоте прояви интерес към въпросния спор. Нещата бяха многократно изопачени, като през очилата на модерните възгледи фактите бяха гледани в съвършено друга светлина, различна от тази, в която те се явяват, когато пристъпим към тях без предубеждение. Жьофроай не се позоваваше само на своите собствени изследвания, а също на тези на няколко германски съмишленици и между тези назовава също и Гьоте.

Интересът, който Гьоте проявяваше към този въпрос, беше извънредно голям. Той много се зарадва, че намери в Жьофроай дьо Сент-Илер един съмишленик: "сега Жьофроай дьо Сент-Илер е решително на нашата страна и с него всички знаменити учени и последователи на Франция. Това събитие има неимоверно голяма стойност за мене и аз с право ликувам върху крайната победа на една кауза, на която посветих своя живот и която е предимно също и моя", казва той на 2 август 1830 година на Екерман. Въобще странно явление е, че в Германия изследванията на Гьоте намериха отзвук само при философите, а само малко при естествоизпитателите, докато напротив във Франция те намериха най-голям отзвук при естествоизпитателите. Дьо Кандол подари на Гьотевото учение за метаморфозата най-голямото внимание, той третираше ботаниката по начин, който не беше далече от Гьотевите възгледи. Също така Гьотевата "Метаморфоза" бе преведена на френски от Жинжинс-Лазараз. При тези обстоятелства Гьоте можеше да се надява, че един превод на френски език на неговите ботанически съчинения, направен с негово сътрудничество, не би попаднал на една неплодородна почва. Един такъв превод направи в 1831 година Фридрих Якоб Соре, при постоянното съдействие на Гьоте. Той съдържа онзи първи "опит" от 1790 година; историята на гьотевото изучаване на ботаниката и въздействието на неговото учение върху съвременниците* /*Естеств.Науки I, стр.17 и следв., 61 и следв., 194 и следв./; също и някои неща върху дьо Кандол, на френски език съпоставен с немския текст.

5. ПРИКЛЮЧВАНЕ НА РАЗГЛЕЖДАНЕТО ВЪРХУ ГЬОТЕВИТЕ МОРФОЛОГИЧНИ ВЪЗГЛЕДИ

Когато на края на разглеждането върху Гьотевите мисли за метаморфозата хвърля поглед назад върху възгледите, които се чувствах подбуден да изкажа, аз не мога да премълча, какъв голям брой изпъкващи представители на различни направления на науката са на различно мнение. Тяхното становище към Гьоте стои ясно пред погледа ми; и съждението, което те ще произнесат върху моят опит да защитавам становището на нашия велик мислител и поет, трябваше предварително да бъде обмислено.

Мненията на Гьотевите стремежи в областта на естествената наука стоят разположени едни срещу други в два противни лагера.

Представителите на модерния монизъм начело с професор Хекел признават в лицето на Гьоте пророка на дарвинизма, който си представя органическия свят съвършено в техния смисъл господствуван от законите, които действуват и в неорганическата природа. Според тях това, което е

липсвало на Гьоте, е било теорията на селекцията, чрез която първо Дарвин *основа* монистичния светоглед и издигна еволюционната теория до научно убеждение.

Срещу това становище застана едно друго, което приема, че идеята за типа у Гьоте не е нищо друго освен едно общо понятие, една идея в смисъла на платоновата философия. Те допускат, че Гьоте наистина е направил някои твърдения, които припомнят за еволюционна теория, до което той е стигнал чрез заложения в неговата природа пантеизъм; но, казват те, той не е почувствувал нужда да напредне до последната механична основа. Ето защо при него не може да става дума за еволюционна теория в модерен смисъл.

Като се опитах да обясня Гьотевите възгледи без предпоставката на някакво положително становище, а изхождайки чисто от същността на Гьоте, от цялостта на неговия дух, на мене ми стана ясно, че нито едното, нито другото от споменатите направления не е изтъкувало съвършено правилно неговия възглед за природата - колкото и извънредно важно да е онова, което те са допринесли за оценката на Гьоте.

Първото от охарактеризираните мнения е напълно право, когато твърди, че благодарение на това, че Гьоте се е стремил да обясни органичната природа, той води борба срещу дуализма, който приема непреодолими граници между органичната и неорганичната природа. Обаче Гьоте поддържаше възможността на това обяснение не затова, защото си представяше формите и явленията на органичната природа в една механическа връзка, а защото разбираше, че *по-висшата* връзка, в която те се намират, съвсем не е затворена за нашето познание. Той наистина си представяше Вселената по монистичен начин като нераздвоено единство - от което не изключваше и човека -, обаче поради това той признаваше все пак, че ВЪТРЕ в това единство трябва да бъдат различени степени, които имат свои собствени закони. Още от своята младост той заемаше отрицателно становище спрямо стремежите, които си представят единството като *еднообразие* и считат органическия свят, както въобще това, което в природата се явява като по-висша природа, господствуван от законите действащи в неорганичния свят. Това отрицателно становище беше също онова, което по-късно го принуди да приеме съществуването на съзерцателната разсъдъчна способност, чрез която ние схващаме органичната природа, противоположно на дискурсивния /минаващ от едно съдържание към друго/ ум, чрез който познаваме неорганичната природа. Гьоте си представя света като един кръг от кръгове, от които всеки един си има свой собствен обяснителен принцип. Модерните монисти познават само един кръг, този на неорганичните природни закони.

Второто от приведените мнения върху Гьоте счита, че при него се касае за нещо различно от модерния монизъм. Но тъй като неговите представители считат като един постулат на науката, че органическата природа се обяснява също както неорганическата, и предварително отхвърлят с презрение един възглед като Гьотевия, те считат въобще като ненужно да се задълбочат в неговите стремежи.

Така висшите принципи на Гьоте не можаха да добият значение в *пълния* смисъл нито тук, нито там. И именно тази е изпъкващата черта на неговите стремежи, те са това, което за онзи, който е осъзнал цялата тяхна дълбочина, не изгубва своето значение и тогава, когато разбира, че някой от *подробностите* в Гьотевите изследвания се нуждаят от корекция.

От тук за онзи, който иска да изложи възгледите на Гьоте, се ражда изискването, да насочи своя поглед върху *централния* Гьотев възглед за природата, оставяйки настрана критичното преценяване на подробностите, на отделните неща, които Гьоте е открил в тази или онази област на естествената наука.

Стараейки се да отговоря на това изискване, близка е възможността да бъда криво разбран именно от онези, при които най-много бих съжалявал за това, от емпириците. С това разбирам онези, които проследяват по всички страни фактически доказуемите връзки на организмите, емпирично предлагания материал и считат за още открит въпроса за първичните принципи на науката за организмите.

Моите изложения не могат да бъдат насочени срещу тях, защото те не ги засягат.

Напротив: аз градя именно една част от моите надежди върху тях, защото те още имат ръцете свободни на всички страни. Те са също онези, които още ще имат да коригират някои твърдения на Гьоте, защото той е грешил понякога в областта на фактите; естествено тук и геният също не може да преодолее границата на своята епоха.

Обаче в принципно отношение той е стигнал до основните възгледи, които имат за науката на организмите същото значение, каквото основните закони на Галилей имат за неорганичната природа.

Аз си поставих като задача да докажа именно това.

Нека онзи, които моите думи не могат да убедят, видят поне искрената воля, която аз вложих, без оглед на лицата, а само насочена към въпроса, да изясня споменатата проблема, да разреши проблемата за изяснение на Гьотевите научни трудове изхождайки от цялостта на неговата природа и да изразя едно възвисяващо за мене убеждение.

По същия начин е започнато щастливо и сполучливо обяснението на Гьотевите поетични произведения; това е една подбуда да бъдат разгле-

дани по този начин всички творения на неговия дух. Това не може да бъде изоставено завинаги и аз не ще бъда последният, от онези, които от сърце ще се радват, ако моите следовници успеят по-добре от мене. Бих желал мислители и изследователи с млади стремежи, които с техните мнения се простират не само нашироко, а насочват поглед направо към ЦЕНТРАЛНАТА част на нашето познание, да дарят известно внимание на моите изложения и да последват на орляци, за да представят по-добре това, което аз се постарах да направя.

6. ГЪОТЕВИЯТ СПОСОБ НА ПОЗНАНИЕ

Йохан Готлиб Фихте изпрати през юни 1794 година на Гьоте първите коли на своята книга "Науко учение". По повод на това той писа на 24 юни на философа: "що се отнася за мене, аз ще ви дължа най-голяма благодарност, ако най-после ме помирите с философите, от които никога не мога да се лиша и с които никога не можах да се съединя." Това, което поетът беше търсил тук при Фихте, той го беше търсил по-рано при Спиноза; по-късно той го търси при Шелинг и Хегел: един философски възглед за света, който да бъде съобразен с неговия начин на мислене. Обаче поетът не беше напълно доволен от никое философско направление, с което той се запозна.

Това затруднява съществено нашата задача. Ние искаме да се приближим до Гьоте от философската страна. Ако той би назовал като свое едно научно становище, ние бихме се позовали на него. Но не е този случаят. И така предстои ни задачата, от всичко, което притежаваме от поета, да познаем философската ядка, която се намираше в него, и да обрисуваме една картина за това. Считаме като един правилен път за решението на тази задача едно идейно направление добито на основата на германската идеалистична философия. Тази философия се стремеше да задоволи по свой начин *най-висшите* човешки нужди, на които Гьоте и Шилер посветиха своя живот. Тя произлиза от същото течение на времето. Ето защото тази философия стои много по-близо до Гьоте отколкото онези възгледи, които днес многократно господствуват науките. От нея ще може да се състави едно мнение, като последствие на което ще се получи това, което Гьоте е оформил поетически, което той е изложил научно. Това никога не ще може да се извлече от днешните научни направления. Днес ние сме твърде много отдалечени от онзи способ на мислене, който стоеше в Гьотевата природа.

Правилно е: трябва да отбележим прогреси във всички области на културата. Но едва ли може да се твърди, че това са прогреси *на дълбочина*. Обаче за съдържанието на една епоха меродавни са само прогресите *на дълбочина*. Ние бихме могли най-добре да охарактеризираме

нашата епоха, като кажем: тя въобще отхвърля прогреса на дълбочина като непостижими за човека. Ние сме станали безмилостни във всички области, но особено в областта на мисленето и волението. Що се отнася за мисленето: наблюдава се безкрайно, трупат се наблюдения и не се намира смелост те да бъдат оформени в едно общо научно схващане на действителността. А германската идеалистична философия се обвинява в ненаучност, защото тя е имала тази смелост. Днес хората искат само да *наблюдават* сетивно, а не да *мислят*. Изгубена е била всяка вяра в мисленето. То се счита за недостатъчно, за да може да се проникне в тайните на света и на живота; хората се отказват въобще от всякакви разрешение на великите въпроси-загадки на съществуването. Единствено, което се счита за възможно, е: да се приведе в една система това, което опитът казва. При това обаче забравя се само, че с това мнение хората се приближават до едно становище, което отдавна се счита за превъзможнато. Отхвърлянето на мисленето и осланянето само на сетивния опит не е, погледнато по-дълбоко, нищо друго освен сляпата вяра в откровението на религиите. Тази вяра се основава само на това, че църквата предава готови истини, които хората трябва да вярват. Мисленето може да се старае да проникне в техния по-дълбок смисъл; обаче на него не му е позволено да изпитва самата истина, да стигне чрез собствена сила до дълбините на света. А науката на опита: какво изисква тя от мисленето? Тя изисква то да се вслушва в това, което фактите казват и да тълкува това говорене на фактите, да го подрежда. Тя също отрича на мисленето способността да проникне в ядката, в ядрото на света.

Там богословието изисква от мисленето сляпо да се подчинява на това, което църквата казва, тук науката изисква сляпо подчинение на това, което сетивното наблюдение говори. Тук както и там проникващото в дълбините мислене не важи нищо.

Науката на опита забравя само едно. Хиляди и хиляди хора са гледали един сетивен факт и са минали покрай него, без да забележат нещо очебиешо. Тогава дойде един, който насочи поглед към този факт и забележа при него един важен закон. От къде идва това? Само от това, защото откривателят разбираше да наблюдава различно от своите предшественици. Той гледаше факта с очи различни от тези на своите себеподобни. При гледането той имаше определена мисъл, *как* фактите трябва да бъдат съпоставени с други, какво е важно за тях, какво не. И така той подреди нещата *мислейки* и видя нещо повече от другите. *Той видя с очите на Духа*. Всички научни открития се основават на това, че наблюдателят разбира да наблюдава по начин регулиран от правилното мислене.

мисленето трябва да ръководи естествено наблюдението. Но то не може да върши това, ако изследователят е изгубил вярата в мисленето, когато той не знае, какво трябва да запази от неговото значение. Науката на опита блуждае безпомощно в света на явленията; сетивният свят става за нея едно объркващо разнообразие, защото няма енергия в мисленето, да проникне в центъра.

Днес се говори за граници на познанието. Но тези, които мислят така, нямат никакво ясно мнение, *какво* искат да постигнат и се съмняват в това, дали могат да го постигнат. Ако днес би дошъл някой и би ни показал с пръст разрешението на мировата загадка, ние не бихме имали нищо от това, защо не бихме знаели, какво трябва да задържим от разрешението.

А с волята и с действието е същото нещо. Хората не знаят да си поставят никакви определени задачи в живота, с които да могат да се справят. Те си мечтаят в неопределени, неясни идеали и се оплакват след това, когато не постигат онова, за което не са имали една и най-малко ясна представа, а една едва смътна представа. Нека запитаме един от песимистите на нашето време, какво всъщност иска той и какво се очакват да по стигне? Той не знае това. Всички те са проблематични натури, които не са способни да се справят с никакво положение и които никое положение не задоволява. Нека не бъда криво разбран. Аз не искам да пея хвалебствия на плоския оптимизъм, който, доволен с тривиалните наслади на живота, не желае нищо по-възвишено и поради това никога не чувства да му липсва нещо. Аз не искам да обсъждам индивидите, които чувствуват болезнено дълбокия трагизъм състоящ се в това, че ние зависим от условия, които действуват парализиращо върху всичката наша работа и които напразно се стараем да изменим. Но нека само не забравяме, че *страданието е обвивката на щастието*.

Нека помислим само за майката: как процъфтяването на нейните деца и доставя увеличена радост, когато някога е постигнала това с грижи, страдания и усилия. Всеки по-добре мислещ човек би трябвало да отхвърли едно щастие, което би му предложила някаква външна сила, защото той не може да чувства като щастие това, което му се дава като незаслужен подарък. Ако някакъв творец би се заловил да създаде човека с мисълта, заедно със своя образ подобие да му даде като наследство и щастието, той би направил по-добре да не го създаде.

Достойнството на човека е повишено с това, че винаги бива жестоко унищожено това, което той създава; защото той винаги отново трябва да работи и да твори; а в работата се крие нашето щастие, в това което сами произвеждаме.

С подареното щастие е същото както с разкритата истина. За човека е достойно само това, че той сам търси истината, че в това не го ръководи нито опитът, нито откровението. Когато това бъде добре разбрано, тогава ще се сложи край на религиите на откровението. Тогава човекът не ще иска вече, Бог да му се изяви или да разлее върху него благословение. Чрез собствено мислене той ще се добере до познанието и чрез собствена сила ще създаде своето щастие.

Дали някаква по-висша сила направлява нашите съдбини към доброто или злото, това не ни засяга; ние сами трябва да си начертаем пътя, по който трябва да вървим. Най-възвишената идея за Бога остава все пак тази, която допуска, че след създаването на човека Бог се е оттеглил от света и е изоставил този последния на самия себе си.

Който признава, че мисленето има една способност за възприемане превишаваща схващането на сетивата, той ще му признае по необходимост и обекти, които се намират над чистата сетивна действителност. А обектите на мисленето са *идеите*. Когато мисленето овладява идеята, то се слива с първичната основа на мировото съществуване; това, което действа във, влиза в духа на човека; той става до по-висока степен едно с обективната действителност. Съзирането на идеята в действителността е истинското причастие на човека.

Мисленето има по отношение на идеите същото значение, каквото окото има за светлината, ухото по отношение на звука. *То е орган на схващането.*

Този възглед е в състояние да съедини две неща, които днес се считат като напълно несъединими: емпирическият метод и идеализма като научен възглед на света.

Счита се, че признаването на първия води след себе си отхвърлянето на последния. Това съвсем не е правилно. Когато сетивата се считат за единствените органи за схващане на една обикновена действителност, тогава трябва да се стигне до този възглед. Защото сетивата доставят само такива връзки на нещата, които позволяват да се стигне до механически закони. И с това механическият възглед за света би бил даден като единствената истинска форма на един такъв възглед. При това се прави грешката, че се изпускат изпредвид другите обективни съставни части на действителността, които не могат да бъдат сведени до механически закони. *Обективно* даденото съвсем не се покрива със *сетивното* даденото, както вярва механическото схващане на света. Последното е само половината от даденото.

Другата половина на същото са идеите, които също така са предмет на опитността, разбира се на една по-висша опитност, чийто орган е мисленето. Идеите също са постижими за един индуктивен метод.

Днешната наука на опита следва съвсем правилния метод: придържа се към даденото; но тя прибавя недопустимото твърдение, че този метод може да достави само факти достъпни за сетивата. Вместо да се придържа към това, *как стигаме ние* до нашите възгледи, тя предварително определя въпроса "що" относно тези възгледи единственото задоволително схващане на действителността е емпирическият метод с идеалистически резултат на изследването. Това е идеализъм, обаче съвсем не такъв, който следва една мъглива, мечтателно *единство на нещата*, а едно такова единство, което търси конкретно идейно съдържание на действителността също така съобразно опита, както днешното свръхточно изследване търси съдържанието на фактите.

Постъпвайки с тези възгледи към Гюте, ние вярваме, че можем да проникнем в неговата същност. Ние се придържаме към идеализма, обаче при развитието на същия не поставяме като основа диалектическия метод на Хегел, а един пречистен, по-висш емпиризм.

Такъв един идеализъм стои също и на основата на философията на Едуард фон Хартман. Едуард фон Хартман търси в природата идейно-съобразното единство, както то се получава положително за едно *пълно съдържателно* мислене. Той отхвърля чисто механическото схващане на природата и придържащия се към външното хипер-дарвинизъм. В науката той е основател на един конкретен монизъм. В историята и естетиката той търси конкретната идея. Всичко това по емпирично-индуктивен метод.

Философията на Хартман се различава от моята само по въпроса за песимизма и чрез метафизическо изостряне на системата към "*несъзнателното*". Що се отнася за тази последна точка, нека се прочете изложеното по-нататък. По отношение на песимизма обаче ще отбележим следното: това, което Хартман привежда като основание за песимизма, т.е. за възгледа, че нищо в света не може да ни задоволи, че винаги неудоволствието надделява удоволствието, именно това бих искал аз да посоча като щастие на човечеството. Това, което Хартман изнася, за мене то е само доказателство за това, че напразно човек се стреми към щастие.

Ние трябва именно да се откажем от един такъв стремеж напълно, и да търсим нашето определение чисто в това, да изпълним безкористно онези идеални задачи, които нашият разум ни предписва. А какво друго значи това, освен че ние трябва да търсим нашето щастие само в *творчеството*, в неуморната дейност: само действащият, а именно безкористното действащият, който със своята дейност не се стреми към никаква награда, изпълнява своето определение. Глупаво е за човека да иска да бъде възнаграден за неговата дейност; не съществува никаква

истинска награда. Тук Хартман би трябвало да гради по-нататък. Той би трябвало да покаже, какво може да бъде при такива предпоставки единствената двигателна пружина на нашите действия. Когато перспективата, изгледът на една преследвана цел отпадне, тази двигателна пружина може да бъде само безкористната отдайност на обекта, на който човек посвещава своята дейност, това може да бъде само любовта. Само едно действие от любов може да бъде едно действие. Идеята трябва да бъде нашата ръководна звезда в науката, а *Любовта* в действието. А с това ние отново стигнахме до Гьоте. "за действащия човек е важно това, той да върши правилното, а дали правилното става, това не трябва да го интересува." "Целият наш фокус се състои в това, да се откажем от нашето съществуване, за да съществуваме" /*Сентенции в проза, цитир. на други места, стр.464 и 441./"

Аз не съм стигнал до моя възглед за света само чрез изучаването на Гьоте или на хегелианизма. Аз изходах от механично-натуралистичното схващане на света, но разбрах, че при едно интензивно мислене не можем да останем при него.

Подхождайки по строго естественонаучен метод, аз открих в обективния идеализъм единствено задоволяващия възглед за света. Начинът, по който едно разбиращо себе си и без противоречие мислене стига до този възглед за света, показва моята *Теория на познанието** (*"Основни линии на една теория на познанието на Гьотевия светоглед с особено позоваване на Шилер"*, 1 издание Берлин и Щутгарт 1886 г.; Джобно издание на Щайнерови съчинения т.1). След това аз открих, че по своите черти този обективен идеализъм пропива Гьотевия възглед за света. Ето как следователно изграждането на моите възгледи върви естествено успоредно с изучаването на Гьоте; и никога аз не съм открил някакво принципно противоречие между моите основни възгледи и Гьотевата научна дейност. Ако съм успял поне отчасти: първо да развия моето становище така, че то оживее и в други, и второ да създам убеждението, че това становище е действително гьотево, тогава ще считам, че моята задача е изпълнена.

7. ОТНОСНО РАЗПРЕДЕЛЕНИЕТО НА ГЬОТЕВИТЕ СЪЧИНЕНИЯ ВЪРХУ ЕСТЕСТВЕНИТЕ НАУКИ

Издаването на Гьотевите съчинения върху естествените науки, за което трябваше да се грижи аз, ме наведе на мисълта: да оживя изучаването на подробностите на тези съчинения чрез излагането на величествения свят на идеите, който стои на тяхната основа. Моето убеждение е, че всяко отделно твърдение на Гьоте получава един свършено нов и именно *правилен* смисъл, когато към не го пристъпим с пълно разбира

не за неговия дълбок и всеобхватен светоглед. Без съмнение не може да се отрече: някои постановки на Гьоте в естественонаучно отношение се явяват напълно без значение, когато ги разглеждаме от гледна точка на напредналата междувременно наука. Но това не се разглежда по-нататък.

Касае се за това: какво означават те във възгледа на Гьоте за света. На духовната висота, на която стои поетът, и научната потребност е завишена. Обаче без научната потребност няма никаква наука. Какви въпроси поставяше Гьоте на природата? Това е важното. Дали и как той е отговорил на тези въпроси, това е от значение на второ място. Ако днес имаме повече средства и по-богат опит: така, тогава ние ще успеем да намерим по-богати решения на поставените от него проблеми. Но че ние не можем да направим нещо повече от това: с нашите по-големи средства да вървим по пътищата, които той е начертал, това трябва да покажат моите изложения. Следователно това, което трябва да научим от него, е преди всичко: как трябва да задаваме въпроси на природата.

Изпуска се изпредвид главният факт, когато на Гьоте не се приписва нищо друго, освен че той е направил някои наблюдения, които по-късното изследване отново е открило и днес съставляват една важна съставна част на нашия светоглед. При него важното съвсем не е предаденият резултат, а начинът, по който той стига до този резултат. Той самият казва сполучливо: "с мненията, които човек се осмелява да изкаже, е както с заровете, които се движат напред по дъската; те могат да бъдат начукани, но са поставили в ход една игра, която е спечелена."

Той е стигнал до един напълно природосъобразен метод. Той се опита да внесе този метод в науката със спомагателни средства, които имаше на разположение. Допустимо е, че добитите по този начин отделни резултати, са или преобразени от напредващата наука; обаче научният процес, който е бил въведен с това, е една трайна придобивка на науката.

Тези гледища не можах да останат без влияние върху подреждането на материала който следваше да бъде издаден. С известно привидно право може да се запита, защо, тъй като веднъж бях изложил вече от приетото досега разпределение на съчиненията, аз не тръгнах веднага по онзи път, който изглежда преди всичко да се препоръчва: *да издавам общите естественонаучни съчинения*. В 1-ви том, органическите, минералогическите и метеорологическите във 2-ри том и тези върху физиката в 3-ти том. Тогава първият том би съдържал общите гледища, следващите токове особените изложения на основните мисли. Колкото и съблазнително да е това: никога не би могло да ми хрумне да следвам този ред. С това - аз да се върна веднъж към Гьотевия символ - аз не бих

могъл да постигна това, което исках: да направя да проличи планът на играта преди заровите да са хвърлени.

Нищо не е стояло по-далече от Гьоте, освен това, да изходи по един съзнателен начин от общи понятия. Той винаги изхожда от *конкретни факти*, сравнява ги, подрежда ги. От това за него се ражда идейната основа на тези факти. Голяма грешка е да се твърди, че не идеите са двигателният принцип в творчеството на Гьоте, понеже той прави онази странно известна забележка върху идеите на Фауст.

При разглеждането на нещата, след като е изхвърлил всичко случайно, несъществуващо, за него остава нещо, което е *идея* в неговия смисъл. *Методът*, който Гьоте използва, остава и тук даже този, който е изграден върху чистата опитност, в случая когато се издига до *идеята*. Защото той никъде не оставя да се влее в неговото изследване една субективна прибавка. Той само освобождава явленията от случайното, за да проникне до тяхната по-дълбока основа. Неговият субект няма никаква друга задача, освен да подреди обекта така, че той да издаде своята най-вътрешна страна. "истината е богоподобна; тя не се явява непосредствено, а ние трябва да я отгатнем от нейните проявления." Важно е това, тези проявления да бъдат доведени в такава връзка, че "истината" да се яви. Във факта, срещу който ние заставаме наблюдавайки го, се крие вече истината, идеята; ние трябва само да отстраним обвивката, която го скрива. В отстраняването на тези обвивки се състои истинският научен метод. Гьоте вървеше по този път. И ние трябва да го следваме по този път, ако искаме да проникнем напълно в него. С други думи: ние трябва да започнем с Гьотевите изследвания върху органичната природа, защото той с тях започна. Тук на него му се разкри първо едно богато съдържание на идеи, които след това отново намираме в неговите общи и методически студии. Ако искаме да разберем тези последните, ние трябва да сме се изпълнили вече с това съдържание.

Студиите /статииите/ върху метода са само тъкан от мисли за *онзи*, който не се старае да върви по пътя, по който Гьоте е вървял. Що се отнася след това за изследванията върху физическите явления, те се породиха у Гьоте като последствие на неговия възглед за природата.

8. ОТ ИЗКУСТВОТО КЪМ НАУКАТА

Който си поставя задачата да опише духовното развитие на един мислител, трябва да ни обясни особената насока на същия по психологичен път от дадените в неговата биография факти. При едно представяне на Гьоте, *мислителя*, задачата още не изчерпана с това. Тук не се пита само за оправданието и обяснението на неговата специална научна насока, а и предимно за това, как този гений е стигнал *въобще* до там,

да прояви дейност в научната област. Гьоте трябваше много да страда от погрешните мнения на неговите съвременници, които не можаха да си представят, че поетическото творчество и научното изследване могат да се съединят в един дух. Тук се касае преди всичко да се отговори на въпроса: кои са мотивите, които са тласнали великия поет към науката? Дали преминаването от изкуството към науката се крие чисто в неговата субективна склонност, в неговата лична воля? Или Гьотевата насока в изкуството беше такава, че тя *по необходимост* трябваше да го тласне към науката?

Ако първото положение би отговаряло на истината, тогава едновременно отдаване на изкуството и науката би имало само значението на едно *случайно* лично одушевление за двете направления на човешкия стремеж; ние бихме имали работа с един поет, който случайно е и един мислител и много добре би могло да бъде така, че при един малко различен Гьотев път на живота, той да върви само по пътя на изкуството, без да се интересува ни най-малко и от науката. Тогава двете страни на този човек биха ни интересували по отделно като такива, и двете биха спомогнали може би за един значителен напредък на човечеството. Но всичко това би се случило също, ако двете духовни направления биха били разпределени върху две личности. *Поетът* Гьоте не би имал нищо общо с *мислителя* Гьоте.

Ако обаче второто положение отговаря на истината, тогава Гьотевата насока в изкуството е била такава, че тя отвътре би тласнала към това, да бъде допълнена чрез научното мислене. Тогава е направо немислимо двете направления да бъдат разпределени върху две личности. Тогава всяко едно от двете направления ни интересува *не само* заради себе си, но заради неговото отношение към другото. Тогава съществува едно *обективно* преминаване от изкуството към науката, една точка, в която двете така се докосват, че съвършенството на едната област изисква съвършенство и в другата. Тогава Гьоте е следвал не една лична наклонност, а направлението в изкуството, на което той се отдаде, събуди в него потребност, които можаха да бъдат задоволени само в научна дейност.

Нашата епоха вярва, че е налучкала правилния път, когато държи изкуството колкото е възможно по-далече от науката. Счита се, че наука и изкуство трябва да бъдат две съвършено противоположни полюса в културното развитие на човечеството. Мисли се, че науката трябва да ни очертае един колкото е възможно по-обективен образ на света, трябва да ни покаже действителността в огледало, или с други думи: държейки настрана всякакъв субективен произвол тя трябва да се придържа чисто към даденото. За нейните закони меридавен е обективния свят, на него

трябва тя да се подчинява. Тя трябва да взема мярката на истинното и погрешното само от обектите на опитността.

Според днешното разбиране, съвсем различно трябва да бъде при творението на изкуството. Те получават закона от самотворческата сила на човешкия дух. За науката всяка намеса на човешката субективност би било изопачаване на действителността, превишаване на опитността; напротив изкуството израства на почвата на гениалната субективност. Неговите творения трябва да бъдат образи на човешкото въображение, а не огледални образи на външния свят. Вън от нас, в обективното битие, се намира източникът на научните закони; вътре в нас, в нашата индивидуалност този на естетическите закони. Ето защо последните нямат ни най-малката познавателна стойност, те създават илюзии без и най-малкия фактор на действителността.

Който схваща нещата по този начин, той никога не ще добие яснота върху факта, какво отношение има Гьотевата поезия към Гьотевата наука. С това обаче и двете са криво разбрани. Световноисторическото значение на Гьо- те се състои именно в това, че неговото изкуство извира непосредствено от *първоизточника* на битието, че то не носи в себе си нищо илюзорно, нищо субективно, а се явява като вестител на онази закономерност, която поетът е доловил от мировия дух в дълбините на природното действие. На тази степен изкуството става тълкувател на мировите тайни, както науката е такъв в друг смисъл.

Така и Гьоте винаги е схващал изкуството. За него то беше *едното* откровение на първичния закон на света, а науката *другото* откровение. За него изкуството и науката бликаха от *един* извор. Докато изследователят се потопява в дълбините на действителността, за да изрази нейните движещи сили под формата на мисли, човекът на изкуството се стреми да изобрази същите движещи сили в своя материал. Мисля, че науката би могла да се нарече познание на общото, отвлеченото знание; изкуството напротив би било наука приложена на дело; науката е разум, а изкуството нейн механизъм, поради което бихме могли да го наречем също и практическата наука. И така в крайна сметка науката е теоремата, изкуството проблемата. "Това, което науката изразява като идея (теорема), изкуството трябва да го отпечати в материята, то трябва да стане негова проблема. В произведенията на човека както и в тези на природата заслужаващи внимание са предимно намеренията", казва Гьоте. Навсякъде той търси не само това, което е дадено на сетивата във външния свят, а тенденцията, чрез която той е станал.

Да схване *това* научно, да му даде художествена форма, тази е неговата мисия. При своите собствени образувания природата стига "До спесификации като в задънена улица"; човек трябва да се върне към това,

което би трябвало да стане, когато тенденцията би могла да се развие невъзпрепятствувана, тъй както математикът никога няма предвид този или онзи триъгълник, а винаги онази закономерност, която стои на основата на всеки възможен триъгълник. Важното не е това, което природата е създала, а по какъв принцип го е създала тя.

Тогава този принцип трябва да бъде оформен така, както отговаря на неговата собствена природа, а не както е станало в зависимост от хиляди случайности отделни форми на природата. Човекът на изкуството има задачата "да развие от общото благородното, от безформеното прекрасното".

Гьоте и Шилер вземат изкуството в неговата цяла дълбочина. Прекрасното е "една проява на тайствените природни закони, които без неговото появяване биха останали вечно скрити". Един поглед в "Пътуване в Италия" на поета е достатъчен, за да познаем, че това не е някаква фраза, а дълбоко вътрешно убеждение. Когато той казва: "висшите произведения на изкуството са били създадени от човека едновременно като най-висши произведения на природата според истински и природни закони". Всичко произволно, съобразено отпада; тук има необходимост, тук е Бог", от това следва, че за него природата и изкуството имат един и същ произход. В тази насока той казва относно изкуството на гърците: "аз предполагам, че те са постъпвали по същите закони, по които самата природа постъпва и по следите на които аз се намирам." А за Шекспир: "Шекспир се сдружава с мировия дух; той прониква света както този дух, и за двамата не е скрито нищо; но докато работата на мировия дух е, да запази тайни преди, даже и след делото, схващането на поета е да издаде тайната като се разбърбори".

Тук е мястото да припомним също и за изказването относно "радостния период на живота", който поетът дължи на Квантовата "Критика на чистия разсъдък" и който все пак той всъщност дължи на обстоятелството, че видя, как тук "произведенията на изкуствата и телеогичният разсъдък се осветляват взаимно." "мене ме радваше, казва поетът, че поетичното изкуство и сравнителното пророчество са толкова близо сродни едно с друго, като и двете се подчиняват на същата разсъдъчна способност." В статията: "Знаминателно насърчение чрез една единствена остроумна дума" Гьоте поставя със същото намерение своето обективно *поетическо творчество* срещу своето обективно мислене.

Така за Гьоте изкуството се явява също така обективно както и науката. Само формата на двете е различна. И двете се явяват като излияние на ЕДНО същество, като необходими степени на *едно развитие*. За него е неприемлив всеки възглед, който отрежда на изкуството или на краси-

вот едно изолирано място *вън* от общия образ на човешкото развитие. Така той казва: "в областта на естетиката не е добре, когато се казва: идеята за красивото; чрез това красивото се изолира, което не може да бъде мислено изолирано" или: "стилът почива на най-дълбоките основи на познанието, върху същността на нещата, доколкото ни е позволено да го познаем във видими и уловими форми. следователно изкуството почива върху познанието.

Това последното има задача да пресъздаде в мисли, реда, според който е устроен светът; а изкуството има задачата да изобрази в отделните неща идеята на този ред на мировото цяло. Всичко, което за художника е достижимо като мирова закономерност, той го влага в своето творение. Това творение се явява следователно като един свят в малък размер. Тук се крие причината за това, защо Гьотевото направление в изкуството трябва да се допълни чрез науката. Гьоте не искаше нито наука, нито изкуство; той искаше /търсеше/ идеята. И той изказва или излага тази идея според страната, от която тя именно му се предлага. Гьоте се стремеше да се свърже с мировия Дух и да ни разкрие неговото царуване; той стори това посредством изкуството или посредством науката, според изискването. В Гьоте не живееше един едностранчив художествен или научен стремеж, а неуморния стремеж, "да съзρε всяка действена сила и семе."

При това Гьоте не е никакъв философски поет, защото неговата поезия не поема околния път чрез мислите към сетивното оформление, а блика непосредствено от извора на всяко ставане (развитие), както неговите изследвания не са пропити с поетическа фантазия, а почиват непосредствено на съзирането на идеите. Без Гьоте да бъде един философски поет, неговото основно направление се явява за философския наблюдател като философско.

С това въпросът, дали Гьотевите научни работи имат философска стойност или не, приема едно свършено нова форма. Касае се, от това, което предстои, което имаме пред себе си, да направим извод за принципите. Какво трябва да предположим, че Гьотевите научни позиции се явяват като последствие на тези предпоставки? Ние трябва да изкажем това, което Гьоте е оставил неизказано, което обаче единствено прави неговите възгледи разбираеми.

9. ГЬОТЕВАТА ТЕОРИЯ НА ПОЗНАНИЕТО

Ние посочихме вече в предишната глава, че Гьотевият научен светоглед не стои пред нас като едно завършено цяло, като нещо развито от един принцип. Ние имаме работа само с отделни прояви, от които виждаме, как изглежда тази или онази мисъл в светлината на неговия под-

ход на мислене. Това е случаят в неговите научни съчинения, в неговите кратки указания върху това или онова понятие, както той ги дава в "Сентенции в проза", и в писмата до своите приятели. Художественото оформление на неговия светоглед най-после, което ни позволява също да направим най-разнообразните заключения върху неговите основни идеи, се съдържа за нас в неговите поетически творения. Обаче допускайки без стеснение, че никога Гьотевите основни принципи не са били изказвани от него като едно свързано цяло, с това ние съвсем не искаме да оправдаем твърдението, че Гьотевият светоглед не извира от един идеен център, който може да бъде доведен до една строга научна форма, по един строго научен израз.

Преди всичко трябва да бъдем наясно, за какво се касае тук. Това, което действуваше в Гьотевия Дух като вътрешен, движещ принцип във всички негови творения, проникваше ги и ги оживяваше, не можеше да изпъкне като един *такъв* на преден план на неговата особеност. Именно защото у Гьоте този принцип прониква *всичко*, той не можеше да застане едновременно като *нещо отделно* пред неговото съзнание.

Ако такъв би бил случаят, тогава той би трябвало да застане пред неговия дух като нещо завършено, почиващо, вместо, какъвто е действително случаят, да бъде нещо постоянно действащо, творящо. На тълкувателя на Гьоте предстои да проследи разнообразните дейности и прояви на този принцип, неговото постоянно течение, за да го обрисова след това в идейни очертания също като завършено цяло. Когато успеем да изразим ясно определено научното съдържание на този принцип и да го развием всестранно в научна последователност, едва тогава екзотермичните изложения на Гьоте ще ни се явят в тяхното истинско осветление, за щото ще ги обгърнем с погледа в тяхното развитие като от един общ център. В тази глава ще се занимаем с Гьотевата теория на познанието. Що се отнася за задачата на тази наука, за съжаление от Кант насам настъпило едно объркване, което тук ще отбележим накратко, преди да преминем към отношението на Гьоте спрямо него.

Кант вярваше, че философията преди него се е намирала на погрешен път поради това, защото тя се е стремяла към познанието същността на нещата, без първо да се запита, как е възможно едно такова познание. Той виждаше основното зло на всяко философстване преди него в това, че се е мислело върху природата на предстоящия за познание обект, преди да бъде изпитано самото познание по отношение на неговата способност. Ето защо той направи това изпитание една основна философска проблема и с това въведе една нова насока на идеите.

Позоваваща се на Кант философия е употребила от тогава насам неизказано голяма научна сила за отговор на този въпрос; и днес повече от

всякога във философските кръгове се проявява старание да се стигне по-близо до решението на тази задача. Обаче теорията на познанието, която в настоящето е станала именно един научен въпрос на времето, не трябва да бъде нищо повече освен подробен отговор на въпроса: как е възможно познанието? Приложен към Гьоте, въпросът би гласил тогава: как Гьоте си представяше възможността на едно познание?

Поглеждайки по-отблизо обаче установяваме, че отговарянето на повдигнатия въпрос съвсем не трябва да бъде поставено на върха на теорията на познанието. Когато питам за възможността на нещо, аз трябва преди това първо да съм го изследвал. Но как, когато понятието за познанието, което Кант и неговите последователи имат, и за което те питат, дали то е възможно или не, би се оказало самото то като неудържимо, ако не би могло да издържи пред една проникваща критика? Ако нашият процес на познанието би бил нещо напълно различно от това, което Кант е дефинирал? Тогава цялата работа би била напразна. Кант е възприел общо приетото понятие на познанието и е запитал за една възможност.

Според това понятие познанието трябва да бъде едно изобразяване на намиращите се вън от съзнанието, съществуващи в *себе си* отношения на битието. Обаче върху възможността на познанието не ще може да бъде установено нищо до тогава, докато не се е отговорило на въпроса *що е познанието*. С това въпросът: *що е познанието*? Става първият въпрос на теорията на познанието. Следователно по отношение на Гьоте нашата задача ще бъде да покажем, какво си е представял Гьоте под *познание*.

Образуването на едно отделно съждение, установяването на един факт или на редица от факти, което според Кант бихме могли да наречем вече познание, още съвсем не е познание, още съвсем не е познание в смисъла на Гьоте. Иначе той не би казал за стила, че той се опира, почива на най-дълбоките основи на *познанието* и чрез това стои в антагонизъм с простото подражание на природата, при което художникът се обръща към предметите на природата, подражава вярно и усърдно нейните форми, нейните цветове по най-точен начин, съвестно никога не се *отдалечава от нея*. Това *отдалечаване* от сетивния свят в неговата *непосредственост* е характерно на Гьотевия възглед за действителното *познание*. Непосредствено даденото е *опитността* (опитът). Обаче в познанието ние създаваме един образ за непосредствено даденото, който съдържа съществено ПОВЕЧЕ отколкото това, което сетивата, които са посредници на всяка опитност, могат да доставят. За да познаем природата в смисъла на Гьоте, ние не трябва да я запазваме такава, каквато тя се представя като факти на нашите сетива, а в процеса на познанието тя

трябва да се излюпи като нещо съществено по-висше, от това, което ни се явява при първото заставане срещу нея. Школата на *Мил* приема, че всичко, което можем да направим с опитността (опита), е само обгръщането на отделните неща в групи, които след това запазваме като абстрактни понятия.

Това не е никакво истинско познание. Защото онези абстрактни понятия на Мил нямат никаква друга задача, освен да обгърнат това, което се предлага на сетивата със всички качества на непосредствената опитност. Едно истинско познание трябва да допусне, че непосредствената форма на сетивно дадения свят не е още нейната съществена форма, а тази последната ни се разкрива едва в процеса на познанието. Познанието трябва да ни достави това, което сетивната опитност скрива от нас, но което въпреки това е действително. Ето защо познанието на МИЛ не е истинско познание, защото то е само една развита сетивна опитност. То оставя нещата такива, каквито ни ги показват очите и ушите.

Ние не трябва да минем във от областта на това, което може да бъде добито чрез опитността и да се изгубим в едно построение на фантазията, както са обичали да вършат метафизиците на по-старото и по-новото време, а от формата, която може да бъде добита чрез опитността, както тя ни се представя в даденото за сетивата, да преминем към една такава форма, която да задоволи нашия разум.

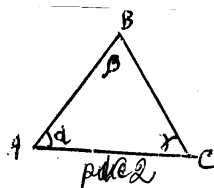
Сега за нас възниква въпросът: какво отношение има непосредствено добитото чрез опитността към онзи образ на опитността, който се е родил в процеса на познанието? На този въпрос искаме да отговорим първо съвършено самостоятелно и след това да покажем, че отговорът, който даваме, е едно последствие на Гютевия светоглед.

Първо светът ни се представя като едно разнообразие в пространството и във времето. Ние възприемаме пространствено и по време отделни неща: тук този цвят, там онази форма; сега този тон, после онзи шум и т.н. Нека вземем първо един пример от неорганичния свят и да отделим съвсем точно това, което възприемаме със сетивата, от това, което доставя процесът на познанието. Виждаме един камък, който лети срещу една стъклена плоча, пробива я и после след определено време пада на земята. Питаме: какво е дадено тук в непосредствената опитност? Една поредица от последователни зрителни възприятия, изхождащи от местата, които камъкът последователно е заел, една поредица от звукови възприятия при строшаването на стъклената плоча, отхвъркването на парчета стъкло и т.н. Ако не искаме да измамваме себе си, трябва да кажем: на непосредствената опитност не е дадено нищо повече от този лишен от връзка агрегат от възприемателни актове.

Същото строго разграничаване на непосредствено възприеманото (на сетивната опитност) намираме и при Фолкелт в неговата отлична книга "Квантовата теория на познанието анализирана според нейните основни принципи" /Хамбург 1879 г./, която принадлежи към най-хубавото, което философията е произвела. Обаче никак не може да се разбере, защо Фолкелт схваща лишените от връзка образи на възприятието като представи и с това предварително си отрязва пътя към едно възможно обективно познание. Да се схваща непосредствената опитност като едно цяло от представи, това е решително един предразсъдък. Когато имам пред себе си един предмет, аз виждам на него форма, цвят; възприемам на него определена твърдост и т.н

Дали този агрегат от образи дадени от моите сетива е нещо намиращо се вън от мене, дали той е само построение от представи: аз предварително не зная това. Както не мога предварително - безмислителна преценка - да позная затоплянето на камъка като последствие на слънчевите лъчи, така също аз не зная, в какво отношение се намира даденият ми свят към моята мислителна способност. Фолкелт поставя на върха (на чело) на теорията на познанието изречението: "че ние имаме едно разнообразие от така и така устроени представи". Че имаме дадено едно разнообразие, това е правилно; но откъде знаем ние, че това разнообразие се състои от представи? Фолкелт върши нещо съвсем непозволено, не допустимо, когато първо твърди: трябва да задържим това, което ни е дадено в непосредствена опитност, и след това прави предположението, което не може да бъде дадено, че светът на опитността е свят от представи. Когато правим едно такова предположение, каквото е това на Фолкелт, тогава ние веднага сме принудени да приемем горепосоченото погрешно поставяне на въпроса в теорията на познанието. Ако нашите възприятия са представи, тогава цялото наше знание е едно знание на представи и възниква въпросът: как е възможно едно съгласуване на представата с предмета, който си представяме?

Но къде една действителна наука има работа, къде една такава наука има нещо общо с този въпрос? Да разгледаме математиката! Тя има пред себе си едно построение, което се е родило от пресичането на три прави линии: ЕДИН ТРИЪГЪЛНИК. Трите ъгъла се намират в едно неизменно отношение (ъглите); те правят заедно един разпънат ъгъл или са равни на два прави ъгъла / $= 180$ градуса/. Това е едно математическо съждение. На възприятието са дадени ъглите. Въз основа на мислителна преценка се получава горното познавателно съждение. То установява една връзка на трите образа на възприятието. Тук не става дума за размисъл върху някой намиращ се зад представата на триъгълника пред-



мет. И така постъпват всички науки. Те предават нишката от един образ на представата към друг образ на представата, създават ред в това, което за непосредственото възприятие е един хаос: никъде обаче не се взема под внимание нещо вън от даденото. Истината не е съгласуваността /съвпадението/ на една представа с нейния предмет, а изразът на едно отношение на два възприети факта.

Да се върнем отново към нашия пример с хвърления камък. Ние свързваме зрителните възприятия, които изхождат от отделните места, където се намира камъкът. Това свързване дава една крива линия /траектория/; получаваме закона на наклоненото хвърляне; когато по-нататък вземем под внимание материалния състав на стъклото след това летящия камък като причина, строшената стъклена плоча като следствие и т.н., ние сме пропилили даденото с понятие така, че то става разбираемо. Цялата тази работа, която обхваща разнообразието на възприятието в едно понятие ЕДИНСТВО, се извършва вътре в нашето съзнание. Идейната връзка на образите на възприятието не е дадена чрез сетивата, а е схваната направо самостоятелно от нашия дух. За едно същество надарено само със способността да възприема сетивно цялата тази работа не би съществувала. За него външния свят би останал онзи лишен от връзка хаос на възприятието, който охарактеризирахме като нещо, за ставащо непосредствено първо пред нас.

Така МЯСТОТО, където образите на възприятието се явяват в тяхната идейна връзка, където тази идейна връзка е поставена пред образите на възприятията като техен понятен *насрещен образ*, е човешкото съзнание. Ако и сега тази понятна /закономерна/ връзка да е произведена по нейното субстанциално устройство в съзнанието, от това съвсем не следва, че тя е само от субективно естество по нейното значение. По нейното *съдържание* тя произхожда напротив също така от обективност а, както по нейната понятна *форма* произхожда от съзнанието. Тя е необходимото обективно допълнение на образа на възприятието. Именно поради това, че образът на възприятието е нещо напълно, незавършено, ние сме принудени да му прибавим на него като сетивна опитност необходимото допълнение. Ако непосредствено даденото би било толкова достатъчно за себе си, че да не възниква за нас на всяка негова точка една проблема, ние никога не бихме се нуждаели да излезем извън

него. Обаче образите на възприятието не следват никак *така* един друг и един от друг, че ние да ги виждаме като взаимни последствия на един от друг; те следват напротив от нещо друго, което е затворено за сетивното схващане. Срещу тях застава схващането в понятия и обхваща също и онази част на действителността, която остава затворена за сетивата. Познанието би било направо един ненужен процес, ако в опитността на сетивата би ни било доставено нещо завършено. Всяко обгръщане, подреждане, групиране на сетивните факти не би имало никаква обективна стойност. Познанието има смисъл само тогава, когато считаме дадената на сетивната форма като незавършена, когато то е за нас нещо половинчато, което крие в себе си нещо още по-висше, което обаче не е вече сетивно възприемаемо. Ето защо и мисленето не трябва да бъде схващано така, като че то прибавя нещо към съдържанието на действителността. То е ни повече ни по-малко орган на възприемането, както окото и ухото. Както окото възприема цветове, а ухото звуци, така и мисленето възприема идеи. Ето защо идеализмът може много добре да се съедини с принципа на емпиричното изследване. Идеята не е съдържание на субективното мислене, а резултат на изследването. Когато заставаме с отворени сетива пред действителността, тя се явява срещу нас. Тя ни се явява в онази форма, която не можем да считаме за нейна истинска форма, едва тогава, когато поставяме в движение нашето мислене. Да познаваме значи: да прибавим към половината действителност на сетивната опитност възприятието на мисленето, за да стане нейният образ пълен.

Всичко се свежда до това, как човек си представя отношението на идеята и на сетивната действителност. Под сетивна действителност аз разбирам целокупността на възприятията, които човешките сетива ни доставят. Тук най-разпространено мнение е, че понятието е само едно средство принадлежащо на съзнанието, чрез което овладява данните на действителността.

Същността на действителността се намира в самите неща по себе си, ако ние бихме били действително в състояние да стигнем до основата на нещата, ние все пак не бихме могли да овладеем самата тази основа, а само понятното изображение на същата. Тук се предполага два свършено отделни свята. Обективният външен свят, който носи в себе си своята същност, основите на своето съществуване, и субективно-идеалният вътрешен свят, който трябва да бъде едно изображение под формата на понятия на външния свят. Съгласуването на тези два свята би било теоретико-познавателният идеал на този основен възглед. Към това последното аз причислявам не само естествено-научното направление на нашата епоха, а и философията на Кант, на Шопенхауер и на новоканти

анците и не по-малко последната фаза на философията на Шелинг. Всички тези направления си съвпадат в това, че търсят същността /есенцията/ на света в нещо транссубективно и от тяхната гледна точка трябва да допуснат, че субективно-идейният свят, който поради това е за тях също само свят на представите, не означава нищо за самата действителност, а единствено за човешкото съзнание.

Аз вече отбелязах, че този възглед води до последствието на една съвършена съгласуваност на понятието /идеята/ и на възприятието. Това, което се намира предварително в това последното, трябва отново да се съдържа в неговото изображение под форма на понятия, само че в идейна форма. По отношение на съдържанието и двата свята би трябвало да се покриват напълно. Отношенията на пространствено-времевата действителност би трябвало да се повторят точно в идеята, само че вместо възприеманите намерения, форма, цвят и т.н. би трябвало да съществува съответната представа. Когато виждам например един триъгълник, неговите очертания, големина, посока на неговите страни и т.н. трябва да бъдат проследени от мене в мисли и аз да си изработя от това една фотография под формата на понятия. При един втори триъгълник аз би трябвало да сторя същото и така при всеки предмет на външния и вътрешен сетивен свят. Така всяка вещь би се намерила отново според нейното място, нейните качества точно в моя идеен образ на света.

Сега ние трябва да се запитаме: отговаря ли този извод на фактите? Съвсем не! Моето понятие за триъгълника е едно единствено понятие, което обхваща всички отделни виждани триъгълници; аз мога да си го представя колкото пъти искам, то остава винаги същото. Моите различни представи за триъгълника са тъждествени едни с други. Аз имам въобще само *едно* понятие на триъгълника.

В действителност всяка вещь се представя като едно особено, напълно определено "това", срещу което стоят също така напълно определени, наситени с реална действителност "онези". По отношение на това разнообразие понятието се явява като строго единство. В него не съществува никаква особеност, никакви части, то не се размножава, и ако си го представим безкрайно много пъти то остава винаги същото.

Пита се сега: кое е всъщност носителят на тази тъждественост на понятието? Фактически такъв носител не може да бъде неговата външна форма като представа, защото Бъркли е съвършено прав, когато твърди, че една представа, която сега имам за дървото няма нищо общо с тази за същото дърво след една минута, ако междувременно аз държа очите си затворени; също така нямат нищо общо помежду си различните представи на няколко индивида за един предмет. Следователно тъждествеността може да се намира само в съдържанието на представата, в нейно

то ЩО. Гаранцията за тъждествеността трябва да бъде за мене това, което е пълно със значение, съдържанието.

Но с това отпада и онова мнение, което отрича на понятието или не идеята всяко самостоятелно съдържание. Това мнение счита именно, че понятието единство е като такова въобще без всяко съдържание, че то се ражда само благодарение на това че се изоставят известни определения в обектите на опитността, а напротив се изтъква общото и се vyplъзва в нашия интелект за едно по-удобно обгръщане на разнообразието на обективната действителност според принципа: да бъде обгърната с духа цялата опитност с възможно по-малък брой общи единици - т.е. според принципа на най-малкото количество сила. Наред с модерната натурфилософия на това становище стои и Шопенхауер. Обаче в неговите най-рязка и поради това най-едностранчива последователност то е застъпено в съчинението на Рихард Авенариус: "Философията като мислене на света съобразно принципа на най-малкото количество сила". Предисловие към една критика на чистата опитност /Лайпциг, 1876 г./. Обаче това мнение почива само на едно пълно непознаване не само на съдържанието на понятието, а също и на възприятието. За да се създаде тук яснота, необходимо е да се върнем на основата, която съпоставя възприятието като нещо особено на понятието като нещо общо.

Трябва да се запитаме: в какво се състои всъщност характеристиката на особеното? Може ли тя да бъде определена понятно /с помощта на понятията/? Можем ли да кажем: това понятно единство трябва да се разпадне в тези или онези възприемаеми, особени разнообразности? Не, е съвсем определеният отговор. Самото понятие никак не познава особеността. Следователно тази особеност трябва да се намира в елементи, които като такива са съвсем недостъпни за понятието. Но след като ние не познаваме един междинен член между възприятие и понятие - ако не бихме искали да цитираме фантастично-мистичните схеми на Кант, които днес се считат за нещо несериозно - тези елементи трябва да принадлежат на самото възприятие. Причината за особеността не може да бъде извлечена от понятието, а трябва да се търси в самото възприятие. Това, което съставлява особеността на един обект, не може да се *разбира*, а само да се *вижда/възприема*. Тази е причината, защо всяка философия, която иска да изведе от самото понятие цялата възприемаема действителност съобразно нейната особеност, трябва да се провали. В това се състои и класическата грешка на Фихте, който искаше да изведе /да дедуцира/ целия свят от съзнанието.

Обаче който счита тази невъзможност като един недостатък на идеалната философия, той не постъпва по-разумно от философа КРУГ, един последовател на Кант, който изискваше от философията на тъждественост-

та тя да му изведе неговите писци. Това, което различава действително по същество възприятието от идеята, е именно този елемент, който не може да бъде доведен в понятие и който именно трябва да бъде изпитан /да имаме опитност за него/. Чрез това понятието и възприятието стоят едно срещу друго наистина като подобни по същество, но въпреки това като различни страни на света. И тъй като възприятието изисква понятието, както обяснихме това, то доказва, че има своята есенция /своята същност/ не в своята особеност, а в понятната всеобщност. Обаче тази всеобщност трябва да бъде намерена според нейното явление едва в субекта: защото тя може да бъде добита от този последния.

Понятието не може да заеме своето съдържание от опитността, защото то не приема именно в себе си характерната черта на опитността, особеността. Всичко, което съставлява тази последната, му е чуждо. Следователно то само трябва да си даде своето съдържание.

Обикновено се казва, че обектът на опитността /или на опита/ е индивидуален, а понятието напротив е абстрактно, бедно в сравнение с пълносъдържателното възприятие, оскъдно, празно. Но в какво се търси тук богатството на определенията? В техния брой, които трябва да бъде безкрайно голям в безкрайността на пространството. Затова пък понятието не е по-малко пълноопределено. При него числеността е заменена чрез качества. Обаче както в понятието не намираме числеността, така и на възприятието липсва динамично-качественото на характерите. Понятието е също така индивидуално, също така пълносъдържателно както възприятието. Разликата е само тази, че при обхващане съдържанието на опитността не е необходимо нищо друго освен отворени сетива, чисто пасивно поведение спрямо външния свят, докато идейната ядка на света трябва да се роди в духа чрез неговото собствено спонтанно поведение, ако тя въобще трябва да стигне до явление. Да се казва: понятието е враг на живото гледане /възприятие/, това е едно безсмислено празнословие. Понятието ВЪВ възприятието, то прибавя към неговото съдържание своето, бе да премахва първото - защото това не е важно за него -, как тогава то ще бъде враг на възприятието! То е негов враг само тогава, когато една криво разбираща себе си философия иска да изведе цялото, богато съдържание на сетивния свят от идеята. Защото тогава, вместо живата природа, тя дава една празна схема от фрази.

До едно задоволително обяснение на това, се стига само по посочения от нас начин. Необходимостта да се премине към познанието чрез понятия би било направо неразбираема, ако понятието не би донесло нещо ново към сетивното възприятие.

Чистото знание на опита не би могло да направи нито стъпка да превъзмогне милионите подробности, които се предлагат на нашето възприя-

тие. Чистото знание на опита трябва логически да отрече своето собствено съдържание. Защото, за какво да създаваме още веднъж в понятието това, което и без това съществува във възприятието? Последователният позитивизъм би трябвало да преустанови след тези разсъждения всяка научна работа и да се предостави само на чистите случайности. Като не прави това, той фактически провежда това, което теоретически отрича. Въобще както материализмът така включително и реализмът допускат това, което ние твърдим. От *нашата* гледна точка е оправдан само техният подход, докато този подход се намира в най-крещящо противоречие с техните теоретически основни възгледи.

От нашето становище се обяснява свършено без противоречие необходимостта от научното познание и превъзможването на опита /опитността/. Срещу нас застава първо и като нещо непосредствено дадено сетивният свят: той ни изглежда като една огромна загадка, защото никога не можем да намерим в самия него движещия, действащ принцип. Тогава идва разумът и с идейния свят поставя срещу сетивния свят принципната същност, която съставлява решението на загадката. Колкото е обективен сетивният свят, толкова обективни са и тези принципи. Че те не се явяват на сетивата, а само за разума, това е безразлично за тяхното съдържание. Ако не биха съществували никакви мислещи същества, тези принципи никога не биха се изявили; но затова те не по-малко биха били есенцията на света на явленията.

Чрез това на трансцедентния светоглед на Лок, на Кант, на по-късния Шелинг, на Шопенхауер, на Фолкелт, на неокантианците и на модерните природоизследователи ние противопоставихме един истински реален светоглед.

Тези философи търсят основата на света в нещо чуждо на съзнанието, а нещо намиращо се отвъд него, а реалната философия го търси в това, което се явява в разума. Трансцедентният светоглед счита познанието чрез понятия като образ на света, реалният светоглед го счита като най-висшата форма на явление. Ето защо първият може да достави само една формална теория на познанието, която се основава на въпроса: кое е отношението на мисленето и битието? Реалният възглед за света поставя начело на своята теория на познанието въпроса: *що е познание*? Първият изхожда от предразсъдъка на една съществена разлика между мислене и битие, вторият се хваща без предразсъдъци направо за единствено сигурното, за мисленето и знае, че вън от мисленето то не може да намери някакво битие.

Резюмирайки с помощта на теоретико познавателните разсъждения получените резултати, имаме следното: ние трябва да изходим от напълно лишената от определение, непосредствена форма на действителността,

от това, което е дадено на сетивата, преди да поставим в действие мисленето, от самовиждането, чуваното и т.н. Важното е да имаме съзнание, какво ни доставят сетивата и какво мисленето. Сетивата не ни казват, че нещата се намират в някакво отношение едни спрямо други, като например, че *това* е причина, *онова* следствие. За сетивата всички неща са еднакво съществени за стоежа на света. Когато разглеждаме нещата *без да мислим*, ние не знаем, че семето се намира на една по-висока степен на съвършенство в сравнение с пращинката от пътя. За сетивата и двете имат еднакво значение, когато външно изглеждат подобни. На тази степен на разглеждане нещата Наполеон не е по-важен от историческа гледна точка от Ивана или Драгана в никое отдалечено планинско село. До тук е стигнала днешната теория на познанието. Но че тя не е премислела ни най-малко изчерпателно тези истини, това ни показва обстоятелството че почти всички теоретици на познанието правят грешката да поставят веднага на този предварително неопределен и лишен от определение образ, срещу който ние застава ме на първата степен на нашето възприемане, сказуемото: *това е една представа*. Това значи човек да нахърнява по най-груб начин своето собствено, току-що добито разбиране. Колкото малко знаем, когато оставаме при непосредственото възприятие на сетивата, че падащият камък е *причината* за създадената вдлъбнатина на мястото, където той пада, толкова малко знае също и това, че той е *представа*. Както до причината можем да стигнем само чрез разнообразно размишление, така и до познанието, че светът е само представа, ако то би било вярно, ние бихме могли да стигнем само чрез размишление. Дали това, което сетивата ми доставят, е една реална същност, или то е само представи, върху това самите сетива не ми изясняват нищо. Светът на сетивата застава срещу нас като изстрелян от пищов. Ако искаме да го имаме в неговата чистота, ние трябва да се въздържаеме да му приписваме някакво характерно сказуемо. Само едно нещо можем да кажем: той застава срещу нас, даден ни е. С това ние не сме открили още нищо върху самия него. Само когато подхождаме така, ние не си затваряме пътя към едно безпристрастно обсъждане на това дадено. Ако предварително му приписваме една характерна черта, това безпристрастие престава да съществува. Когато например казваме: даденият свят е представа, цялото следващо изследване може да бъде проведено само при тази предпоставка. По този начин ние не бихме доставили никаква свободна от предпоставки теория на познанието, а бихме отговорили на въпроса: *що е познание? При предпоставката*, че даденият на сетивата свят е представа. Тази е основната грешка в теорията на познанието на Фолкелт. В началото на своята теория на познанието той

поставя с цялата строгост изискването, че теорията на познанието трябва да бъде *без предпоставки*. Обаче на нейно челно място поставя изречението: че имаме едно разнообразие от престави. Така неговата теория на познанието е само отговор на въпроса: как е възможно познанието при предпоставката, че даденият ни свят е едно разнообразие от престави? За нас въпросът ще се постави съвършено различно. Ние вземаме даденото такова, каквото то е: като разнообразие от - нещо, което ще се разкрие на самите нас, когато се оставим да бъдем заставени от него. Така ние имаме изглед да стигнем до едно *обективно* познание, защото оставяме самия обект да говори. Можем да се надяваме, че този образ, срещу който стоим, ще ни разкрие всичко, от което се нуждаем, когато не правим невъзможен свободния достъп на неговите проявления до нашата разсъдъчна способност чрез един пречещ предразсъдък. Защото даже тогава, когато действителността би трябвало да остане вечно загадъчна за нас, една подобна истина би имала стойност само тогава, когато тя би била добита само с помощта на самите неща. Съвсем без значение би било обаче твърдението: нашето съзнание е устроено така и така и поради това ние не можем да си изясним нещата на света. Дали нашите духовни сили са достатъчни да обхванем същността на нещата, това трябва да проверим ние самите. Аз мога да имам и най-съвършените духовни сили; ако нещата не ми разкриват нищо за себе си, моите заложи не ми помагат нищо. И обратно: мога да зная, че моите сили са малки; но те са недостатъчни, за да позная нещата, затова аз не зная още. Това, което видяхме по-нататък е: непосредствено даденото ни оставя незадоволен и в неговата характеризирана форма. То застава срещу нас като едно изискване, като една загадка, която трябва да бъде разрешена. То ни казва: ето аз съм тук; но така, както заставам срещу тебе, аз не съм в моята истинска форма. Като чуваме този глас отвън, като осъзнаваме, че стоим срещу една половинчатост, срещу една същност, която ни скрива своята по-добра част, ние долавяме вътре в нас дейността на онзи орган, чрез който добиваме осветление върху онази страна на действителността, чрез която сме в състояние да доведем половинчатостта до пълнота. Ние осъзнаваме, че това, което не виждаме, не чуваме, трябва да го допълним чрез мисленето. Мисленето е призвано да разреши загадката, която ни поставя възприятието.

Ние добавяме яснота върху това отношение едва тогава, когато изследваме, защо сме НЕЗАДОВОЛЕНИ ОТ вижданата с очите действителност, а сме ЗАДОВОЛЕНИ напротив от мислената действителност. Вижданата действителност застава срещу нас като нещо завършено. Тя е просто пред нас; ние не сме допринесли нищо, за да бъде тя такава. Ето защо

ние се чувстваме срещу една чужда същност, която не сме произвели, при произвеждането на която не сме присъствували. Ние стоим пред нещо станало. Обаче ние можем да схванем само това, за което знаем, както е станало, как е възникнало; когато знаем, къде се намират нишките, за които е свързано това, което се явява пред нас. Различно е положението при нашето мислене. Един мисловен образ не застава срещу мене, без аз самият да съм съдействувал за неговото възникване; той се явява в полето на моето възприятие само така, че аз изнасям нагоре от тъмната пропаст на невъзприемаемостта. Мисълта се явява в мене не като завършен образ, както сетивното възприятие, а аз имам съзнание, че когато я задържах в една завършена форма, аз самият съм я довел до тази форма. Това, което стои пред мене, ми се явява не като нещо ПЪРВИЧНО, а като нещо *последно*, като завършек на един процес, който е така сраснат с мене, че аз винаги съм стоял сред него. А това е именно, което трябва да изисквам при една вещ, която се явява в хоризонта на моето възприемане, за да я разбера. За мене не трябва да остане нищо тъмно; нищо не трябва да се яви като завършено; аз самият трябва да го проследя до онази степен, където то е станало нещо завършено. Именно поради това непосредствената форма на действителността, която обикновено наричаме *опитност* /или *опит*/ ни тласка към едно научно обработване. Когато поставяме в течение нашето мислене, ние отиваме назад към останалите отначало скрити за нас условия на даденото; ние се издигаме активно от произведеното към произвежданото, стигаме да там, сетивното възприятие да стане за нас също така прозрачно както и мисълта. По този начин нашата потребност от познание е задоволена. Ние можем да приключим научно с една вещ само тогава, когато сме проникнали напълно /без остатък/ непосредствено възприетото с мисленето. Един процес на света се явява като напълно проникнат от нас, когато той е наша собствена дейност. Една мисъл се явява като завършек на един процес, вътре в който ние стоим. Обаче мисленето е единственият процес, при който ние можем да стоим напълно вътре в него, в който можем да се прелеем. Ето защо научното разглеждане добитата чрез опита действителност трябва да се яви като произлизаща по същия начин от развитието на мисълта, както една чиста мисъл. Да изследваме същността на една вещ означава, да започнем в центъра на света на мислите и да работим от този център, докато през душата ни се яви един такъв мисловен образ, който ни изглежда тъждествен с възприетата чрез сетивата вещ. Когато говорим за същността на една вещ или въобще за същността на света, ние не можем следователно да мислим нищо друго, освен разбирането на действителността като *мисъл*, като *идея*. В *идеята* ние познаваме онова, от което трябва да изведем всичко друго: *принци-*

на на нещата. Това, което философите наричат абсолютно, вечното битие, Основата на Света, а религиите *Бог*, това ние наричаме, въз основа на нашите познавателно-теоретични обяснения: *идеята*. Всичко, което в света не се явява *непосредствено* като идея, накрая то бива познато като произлизащо от нея. Това, което повърхностното разглеждане на нещата вярва лишено от всяко участие в идеята, по-дълбокото мислене го извежда от идеята. Някоя друга форма на съществуването не може да ни задоволи, освен тази изведена от идеята. Нищо не трябва да остане отвъд, всичко трябва да стане една част на великото Цяло, което идеята обгръща. Обаче идеята не изисква никакво излизане извън нея. Тя е това, което е изградено на самото себе си, тя е същността, която е здраво основана на самата себе си. Това не се състои във факта, че ние я имаме непосредствено настояща в нашето съзнание. Това зависи от самата нея. Ако тя не би изказала само своята същност, тогава идеята би ни се явила също така, както останалата действителност: нуждаеща се от обяснение. Но това изглежда да противоречи на казаното от нас по-горе: че идеята се явява в една за доволяваща ни форма затова, защото ние съдействуваме активно при нейното възникване. Но това не произлиза от организацията на нашето съзнание. Ако идеята не била една построена на самата си същност, ние не бихме могли да имаме едно такова съзнание. Когато нещо няма *вътре в себе си* центъра, от който то произлиза, а *вън* от себе си, аз не мога да се обявя задоволен от него, когато то застава срещу мене; аз трябва да се издигна над него, именно до онзи център. Само когато се натъкна на нещо, което не сочи над себе си, тогава аз добивам съзнанието: сега ти стоиш вътре в центъра; тук можеш да останеш. Моето съзнание, че стоя вътре в една вещ, е само последствие от вътрешното устройство на тази вещ, че тя носи със себе си своя принцип. Завладявайки идеята, ние стигаме в ядката на света. Това, което с хващаме тук, е онова, от което всичко произлиза. Ние ставаме едно единство с този принцип; ето защо идеята, която е най-обективното нещо, ни се явява същевременно като най-субективното. Сетивната действителност е загадъчна за нас затова, защото не намираме нейния център в самата нея. Тя престава да бъде загадъчна, когато познаем, че тя има *същия* център със света на мислите, който се изявява в нас.

Този център може да бъде само *единен*. Той трябва да бъде такъв, че всичко останало да сочи към него като основа на своето обяснение. Ако биха съществували повече центрове на света - повече принципи, от които светът може да бъде обяснен - и ако една област на действителността би сочила към *този*, една друга към *онзи* миров принцип, тогава щом

бихме се намирали в една област на действителността, ние бихме би ли насочени само към един център. На нас никак не би ни хрумвало да питаме още за един друг център. Една област не би знаела нищо за другата. Те просто не биха съществували една за друга. Ето защо няма никакъв смисъл да говорим за повече от един свят. Поради това *идеята* е на всички места на света, във всички съзнания *една и съща*. Че съществуват различни съзнания и всяко едно мисли идеята, представя си я, това не изменя нищо в нещата. Идейното съдържание на света е построено на самото себе си, то е свършено в себе си. Ние не го създаваме, а само се стараем да го схванем. Мисленето не го създава, а го възприема. То не е производител, а орган на схващането. Както различни очи виждат един и същ предмет, така различни съзнания мислят едно и също мисловно съдържание. Разнообразните съзнания мислят едно и също нещо; те се приближават само към едното от различни страни. Ето защото се явява за тях разнообразно изменено. Обаче това изменение не е никакво различие на обектите, а само едно схващане под други зрителни ъгли. Различието на човешките мнения е също така обяснимо както различието на един пейзаж за двама наблюдатели намиращи се на различни места. Когато само човек е в състояние да стигне до света на мислите, той може да бъде сигурен, че има накрая един свят, който е общ на всички хора. Тогава може да се касае най-много за това, че ние схващаме този свят по един твърде едностранен начин, че стоим на едно становище, където той ни се явява именно в най-неблагоприятната светлина и т.н.

Ние фактически никога не стоим срещу лишения от всякакво идейно съдържание сетивен свят. Най-много през първата детска възраст, когато не съществува още никаква следа от мислене, ние се приближаваме до чистото сетивно схващане. В обикновения живот ние имаме работа с една опитност, която е наполовина пропита от мисленето, която се явява вече повече или по-малко повдигната от тъмнината на възприятието към светлата яснота на духовното схващане. Науките работят върху това, да преодолеят тази тъмнина и да не оставят в опитността нищо, което не би било пропито от мисълта. А каква задача е изпълнила теорията на познанието спрямо другите науки? Тя ни даде осветление върху целта и задачата на всяка наука. Тя ни показва, какво значение има съдържанието на отделните науки. Нашата теория на познанието е науката за определението на всички други науки. Тя ни даде осветление върху това, че добитото в отделните науки е обективна основа на мировото съществуване. Науките стигат до редица понятия; върху същинската задача на тези понятия ни поучава теорията на познанието. С този характерен резултат нашата теория на познанието, изработва в смисъла на Гьотевия

начин на мислене, се отклонява от всички други теории на познанието на нашето съвремие. Тя не иска само да установи една формална връзка между мислене и битие; тя иска да реши теоретико-познавателната проблема не само логически, а иска да стигне до един положителен резултат. Тя показва, *що е* съдържанието на нашето мислене; и намира, че това "що" е съвременно обективното съдържание на света. Така за нас теорията на познанието става една наука пълна със значение за хората. Тя осветлява човека върху самия него, показва му неговото положение в света; с това тя е един извор на задоволство за него. Едва тя му казва, за какво е призван той. В притежание на нейните истини човекът се чувства повдигнат; неговото научно изследване добива едно ново осветление. Едва сега той знае, че е свързан най-непосредствено с ядката на света, че той открива тази ядка, която остава скрита за всички други същества, че в него се изявява мировия *Дух*, че този миров *Дух* му е вроден. Той вижда в самия себе си довършителя на мировия процес; вижда, че е призван да довърши това, което другите сили на света не могат, че той трябва да постави венеца на сътворението. Ако религията учи, че Бог създаде човека по образ и подобие свое, то нашата теория на познанието учи, че Бог е довел сътворението въобще само до определена точка. Тогава той е създал човека и този последният, позовавайки себе си и оглеждайки се около себе си поставя задачата да действа по-нататък, да завърши това, което Първичната Сила е започнала. Човекът се вглъбява в света и познава това, което може да се изгради по-нататък върху основата, която е поставена, той съзира това, което Първичният *Дух* е набелязал, и изпълнява набелязаното. Така теорията на познанието е същевременно учението за значението и определението на човека; и тя решава тази задача /за "определението на човека"/ по много по-определен начин отколкото Фихте направи това на прехода между 18-я и 19-я век. Чрез постройката на мислите на този силен дух съвсем не се стига до онова пълно задоволяване, което трябва да ни достави една истинска теория на познанието.

По отношение на всяко отделно съществуване ние имаме задачата да го обработим така, че то да се яви като изтичащо от идеята, че то да се изпари напълно като нещо отделно и да възкръсне в *идеята*, в чийто елемент ние се чувствуваме поставени. Нашият дух има задачата да се развие така, че да бъде в състояние да проникне с погледа дадената му действителност по начина, както тя се явява като изхождаща от идеята. Ние трябва да се окажем като постоянни работници в смисъла че да преобразим всеки обект на опита, така че той да се яви като част на нашия идеен образ на света. С това ние стигнахме до там, където започва Гьотевият начин на разглеждане на света. Ние трябва да приложим казаното така,

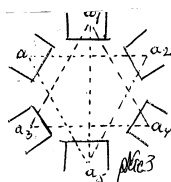
че да си представим: описаното от нас отношение на идея и действителност е превърнато в дело в Гьотевото изследване; Гьо̀те пристъпва към изучаване на нещата така, както ние обяснихме това. Той счита сам своето действие като една жива евристика, която, признавайки едно непознато, предчувствувано правило /идеята/, се стреми да внесе такова правило във външния свят* /* Сентенции в проза, цитир. на др.м. стр. 374/. Когато Гьо̀те изисква* /*Също,стр.350/, щото човекът да поучава своите органи, това има само този смисъл, че човекът не трябва просто да се отдава на това, което му доставят неговите сетива, а да дава на своите сетива такова направление, че те да му показват нещата в истинската светлина.

10. ЗНАНИЕ И ДЕЙСТВИЕ В СВЕТЛИНАТА НА ГЬОТЕВИЯ НАЧИН НА МИСЛЕНЕ **МЕТОДОЛОГИЯ**

Ние установихме отношение между добития чрез научно мислене свят на идеите и непосредствено дадената опитност. Запознахме се с началото и края на един процес: лишената от идеи опитност и изпълненото с идеи схващане на действителността. Човекът трябва дейно да направи, щото, крайт да произтича от началото. Начинът, *как* той върши това, е методът. Самопонятно е сега, нашето схващане на онова отношение между началото и края на науката да обуслови също и едни особен метод. От какво ще изходим ние при развитието на този метод? Научното мислене трябва да се получи стъпка по стъпка като едно преодоляване на онази тъмна форма на действителността, която ние охарактеризирахме като непосредствено дадено, и като едно издигане на тази тъмна действителност в светлата яснота на идеята. Следователно методът ще трябва да се състои в това, при всяка една вещ ние да отговорим на въпроса: какъв дял има тя за единния свят на мислите; какво място заема тя в идейния образ, който аз си съставям за света? Когато съм прозрял това, когато съм познал, как една вещ се включва в моите идеи, тогава моята познавателна потребност е задоволена. За тази познавателна потребност има само едно незадоволяващо нещо: когато срещу мене застава една вещ, която никъде не може да се включи в застъпления от мене възглед. Трябва да бъде преодоляна идейното незадоволство, което произтича от това, че никъде не съществува нещо, за което бих могъл да си кажа: аз виждам, то е тук; когато заставам срещу него, то ми изглежда като един въпросителен знак; обаче никъде в хармонията на моите мисли аз не намирам точката, където трябва да го подреда; въпросите, които трябва да поставя по отношение на него, остават без отговор; аз мога да завъртвам и обръщам моята мисловна система, както си искам,

но не намирам отговора. От това ние виждаме, от какво се нуждаем при възприемането на една вещ. Когато заставам срещу нея, тя ме гледа като нещо отделно. В мене светът на мислите ме тласка към онази точка, където се намира понятието на вещта. Аз не намирам покой, докато това, което първо се е явило като отделно нещо, ми се яви като член сред света на мислите. Така отделното нещо се разтваря като такова /stopява се/ и се явява в една голяма връзка. Сега то е осветено от останалата маса на мислите, сега то е служащ член; и на мене ми е напълно ясно, какво значение има то сред великата хармония. Това става в нас, когато заставаме съзерцаващи срещу един предмет на опитността. Всеки прогрес на науката почива на съзирането на точката, където някое явление може да се включи в хармонията на света на мислите. Това не трябва да се разбира криво. То не трябва да се разбира така, като че всяко явление да бъде обяснимо чрез донесените готови /мисли/ понятия; като че нашият идеен свят е затворен и всичко ново, което опитът ни донася, трябва да го мислим с някое понятие, което вече притежаваме. Онзи напор на света на мислите може също да доведе до една точка, която досега въобще не е била мислена от някой човек. И идейният напредък на историята почива именно на това, че мисленето хвърля на повърхността нови образи на мислите. Всеки такъв образ на мислите е свързан чрез хиляди нишки с всички други възможни мисли; с това понятие на един начин, с друго едно по друг начин. А в това се състои научният метод, че ние показваме понятието на едно явление в неговата връзка с останалия свят на идеите. Ние наричаме този процес: извеждане /доказване/ на понятието. Обаче всяко научно мислене се състои в това, да намерим съществуващите преходи от едно понятие към друго, да направим щото едно понятие да произлезе от друго. Движение насам и нататък на нашето мислене от едно понятие към друго, това е научният метод. Някой ще каже, че това е старата история за съответствието между света на понятията и света на опита. Трябва да предположим, че светът вън от нас /трансубективното/ съответствува на нашия свят на понятията, когато трябва да вярваме, че движението насам и нататък от едно понятие към друго води до един образ на действителността. Обаче това е само едно погрешно схващане на отношението между отделния образ и понятието. Когато заставам срещу един образ /форма/ на света на опитността, аз съвсем не зная, *що е той*. Едва когато съм го превъзмогнал, когато неговото понятие е просветнало в мене, тогава аз зная, *какво* имам пред себе си. Обаче това не иска да каже че онзи отделен образ и понятието са две различни неща. Не, те са едно и също нещо; и това, което ми се явява в особеното, в отделното нещо, не е нищо друго освен понятието. Причината, поради която аз виждам онзи образ като нещо отделно, като

една отделна част от останалата действителност, е именно тази, че още не го познавам според неговата същност, че той не ми се явява още като това, *което* той е. От това се получава средство за по-нататъшното охарактеризиране на нашия научен метод. Всеки отделен образ на действителността представлява в мисловната система едно определено съдържание. Той е обоснован в целостта на света на идеите и може да бъде разбран само във връзка с него. Така по необходимост всяка вещь трябва да ни застави да извършим една двойна работа: първо трябва да бъде определена мисълта в нейните строги очертания, която отговаря на тази вещь, и след това да бъдат определени всички нишки, които водят от тази мисъл до общия свят на идеите. Яснота в отделното и дълбочина в цялото са двете най-важни изисквания на действителността. Първата е работа на ума, последната е работа на разума. *Умът* създава мислителните образи на отделните вещи на действителността. Той отговаря на неговата задача толкова повече, колкото по-точно разграничава същите, колкото по-строги очертания тегли. *Разумът* имат след това задачата да подреди тези образи в хармонията на общия свят на идеите. Естествено това предполага следното: в съдържанието на мисловните образи, които умът създава, съществува вече едно единство, живее вече един и същ живот; само че умът държи по изкуствен начин всичко разделено едно от друго. Без да заличи яснотата, разумът премахва отново разделеността. Умът ни отдалечава от действителността, разумът ни връща отново към нея. Графически това ще се представи така: /Виж рис.3 /.

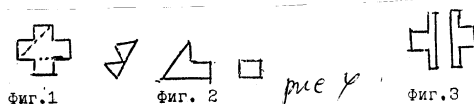


В горната фигура всичко е свързано едно с друго; във всички части живее същият принцип. Умът създават отделянето на отделните образи /Това разделяне е обозначено чрез отделящите, пълно теглени линии./, защото в даденото ни се явяват като *отделни*, а разумът познава единството /Същото е показано чрез точкуваните линии./. Когато имаме следните две възприятия: 1. падащите слънчеви лъчи и 2. един нагрят камък, умът държи и двете неща отделно едно от друго, защото те ни се явяват като две; той счита едното като причина, другото като следствие; след това се при прибавя разумът, събаря разделящата стена и познава единството в двойствеността.

Всички понятия, които умът създава: причина и следствие, вещество и свойство, тяло и душа, идея и действителност, бог и светът и т.н. Съще-

ствуват само за това, за да подържат изкуствено в разделено състояние единната действителност; и разумът има задачата, без да затъмнява мистически яснотата на ума, без да заличава създаденото с това съдържание, да търси вътрешното единство в множеството. С това той се връща обратно към това, от което умът се е отдалечил, към единната действителност. Ако искаме да имаме една точна номенклатура, нека наречем образите на ума *понятия*, а творенията на разума *идеи*. И вижда се, че пътят на науката е: да се издигне от понятието до идеята. И тук е мястото, където може да ни се покаже по най-ясен на чин субективният и обективният елемент на нашето познание.

Видно е, че разделянето има само субективно съществуване, създадено е само от нашия ум. То не може да ми попречи да разложа едно и също обективно единство на неговите мисловни образи, които са различни от тези на моите себеподобни; това не пречи, щото в свързването моят разум да стигне отново до същото обективно единство, от което и двамата сме изходили. Нека изобразим символично единия образ на действителността /На рис.4 фиг.1/. С моя ум аз го разделям така, както показва /На рис.4 фиг.2/; един друг го разделя по друг начин както показва /На рис.4 фиг.3/. Ние го сглобяваме с разума в едно и получаваме същия образ.



С това ни става обяснимо, как хората могат да имат за действителността толкова различни възгледи, въпреки че тази действителност може да бъде само *една*. Различието се крие в различието на нашите умствени светове. С това за нас се хвърля светлина върху развитието на различните научни гледища. Ние разбираме, откъде идват многобройните философски гледища и нямаме нужда да признаваме лаврите само на едно от тях. Ние знаем също, какво становище трябва да заемем по отношение на множеството различни човешки възгледи. Ние не ще питаме изключително: кое е вярно, кое е погрешно? Винаги ще изследваме, по какъв начин умственият свят е един мислител изхожда от мировата хармония; ще се стараем да разберем, а не да осъдим и да считаме веднага като погрешно това, което не съвпада с нашето схващане.

Към това различие на нашите научни становища се прибавя едно ново чрез това, че всеки отделен човек има различно поле на опитност. Срещу всеки един застава някак си един откъс от цялата действителност. Този откъс обработва неговият ум и той е за него посредникът по пътя към идеята. Следователно, даже когато всички ние възприемаме същата идея, това става винаги върху различни области. Следователно само

крайният *резултат*, до който стигаме, може да бъде *същият*; напротив пътищата могат да бъдат различни. Въобще съвсем не се касае за това, дали отделните съждения и понятия, от които се състои нашето знание, си съвпадат, а само за това, дали накрая те ни довеждат до там, *да плуваме в плавателната вода на идеята*. И в тази плавателна вода трябва накрая да се срещнат всички хора, когато едно енергично мислене ги извежда над тяхното особено становище. Може да бъде възможно, щото една ограничена опитност или един непроеизводителен дух да доведе до едно *едностранчиво* мнение, даже съвсем едностранчиво; обаче даже и най-малкият сбор от онова, което изпитваме, трябва да ни доведе накрая до идеята; защото до последната ние не се издигаме чрез една по-голяма или по-малка опитност, а единствено чрез нашата способност като човешка личност. Една ограничена опитност може да има като последствие само това, че ние *изразяваме* идеята по едностранчив начин, че разполагаме само върху малко средства, за да изразим светлината, която свети в нас; обаче тя въобще не може да ни попречи да направим да изгрее в нас тази светлина. Дали нашият научен или въобще нашият *възглед за света* е също пълен, това е съвсем друг въпрос. Когато сега отново пристъпваме към Гьоте, тогава много от неговите изложения, когато ги съпоставим с нашите изложения, ще ни се явят като последствия на тези последните. Ние считаме това отношение за единствено правилно между автора и тълкувател. Когато Гьоте казва /Сентенции в проза, цитр. и на др. място, стр.349./ "Когато познавам моето отношение към самия мене и към външния свят, аз го наричам истина. И така всеки един може да има своята собствена истина и въпреки това тя е винаги същата", това трябва да се разбере с предпоставката на това, което развихме тук.

2. ДОГМАТИЧЕН И ИМАНЕНТЕН МЕТОД

Едно научно съждение се ражда чрез това, че ние съединяваме или две понятия или едно понятие и едно възприятие помежду им. От първия род е съждението: *никакво следствие без причина*; от втория: лалето е едно растение. След това ежедневиия живот познава още съждения, при които биват съединени възприятие с възприятие, например: розата е червена. Когато произнасяме едно съждение, това става поради едно или друго основание. Но върху това основание може да има две различни мнения. Едното приема, че *предметите* /обективните/ основания, защо едно съждение, което произнасяме, е *вярно*, се намират отвъд онова, което ние дадено във възприятията и понятията влизащи в съждението. Основанието, защо едно съждение е вярно, според това мнение не съвпада със субективните основания, от които ние произнасяме това съж-

дение. Според това мнение нашите *логически* основания нямат нищо общо с *обективните*. Може да бъде така, че това мнение да прокара някакъв път, за да стигнем до обективните основания на нашето разбиране; обаче средствата, с които нашето познавателно мислене разполага, не са достатъчни за това. За познанието обуславящата моите твърдения същност се намира в един непознат свят; твърдението с неговите формални основания /непротиворечивост, подкрепяне с различни аксиоми и т.н./, те единствено се намират в моя свят. Една наука, която почива на този възглед, е *догматична*.

Една такава догматична наука е както богословстващата философия, която се опира на вярата в откровението, така и модерната наука на опита; защото съществува не само една догма на откровението, съществува също така и една догма на опита /опитността/. Догмата на откровението предава на човека истини върху неща, които са напълно недостъпни за неговия кръгозор. Той не познава света, за който му се предписва да вярва в готовите твърдения. Той не може да стигне до основанията на тези твърдения. Ето защо той никога не може да добие разбиране, *защо те са верни*. Не може да добие ни какво *знание*, а само една *вяра*. Спрямо това обаче и твърденията на науката на опита да чисти догми, когато тя вярва, че трябва да останем при чистия опит /опитност/ и само да наблюдаваме неговите промени, да ги описваме и да ги съпоставяме, без да се издигнем до *недадените още* в чистата непосредствена опитност /опит/ условия. И в този случай също ние добиваме истината не чрез вникване в нещата, а тя ни е натрапена отвън. Аз виждам това, което става и е през мене и го регистрирам; защо това е така, то се крие в обекта. Аз виждам само последствието, не и причината. По-рано в науката властвуваше догмата на откровението, днес това върши догмата на опита. По-рано се считаше за дързост някой да размишлява върху *основанията* на изявените истини разкритите чрез откровението; днес се счита за невъзможно някой да знае нещо друго, освен това, което изказват фактите. Фактът "защо те говорят така и не иначе" се счита за нещо недостъпно за опита и поради това непостижимо.

Нашите изложения показаха, че приемането на едно основание, защо едно съждение е *вярно*, наред с това, защо ние го *признаваме* за вярно, е една безсмислица. Когато проникнем до точката, където същността на дадено нещо изгрява за нас като идея ние виждаме в последната нещо завършено в себе си, нещо под крепящо се и само носещо се, което не изисква вече никакво обяснение отвън, така че можем да останем при него. В идеята ние виждаме - когато имаме способност за това - че тя има в самата себе си всичко, което я съставя, че с нея ние имаме всичко, за което може да се пита. Цялата основа на битието е преминала в

идеята, изляла се е в нея без остатък, така щото ние нямаме нужда да я търсим никъде другаде освен в самата нея. В идеята ние нямаме един *образ* за това, което търсим в нещата; ние имаме самото това търсено нещо. Когато частите на нашия идеен свят се сливат в съжденията, тогава тяхното собствено съдържание е това, което произвежда това сливане, а не никакви причини, които се намират вън. В нашето мислене са непосредствено присъстващи предметите /обективните/, а не само чисто формалните основания за нашите твърдения.

С това отхвърляме мнението, което приема една извънидейна абсолютна действителност, която носи всички неща, включително и мисленето. За този възглед за света основата на съществуващото въобще не може да бъде намерена в това, което е постижимо за нас. Тя не е вродена настоящия пред нас свят, а съществува вън от него; една същност за себе си, която съществува наред с него. Този възглед може да се нарече РЕАЛИЗЪМ. Той се явява в две форми. Той приема или едно множество от действителните същества /същности/, които стоят на основата на света /Лайбниц, Хербарт/, или една *единна* реална същност /Шопенхауер/. Такава една същност не може никога да бъде позната освен като тъждествена с идеята; но тя вече се предполага като различна по природа от идеята. Който осъзнава в яския смисъл въпроса за същността на явленията, той не може да бъде привърженик на този реализъм. Какъв смисъл има всъщност да се пита за *същността на света*? Това няма никакъв друг смисъл, освен този че когато аз заставам пред дадено нещо, в мене се изявява един глас, който ми казва, че в крайна сметка даденото нещо е още не що съвършено различно от това, което аз възприемам със сетивата. Това, което то представлява още, работи вече в мене, стреми се да се изяви в мене, когато аз разглеждам предмета намиращ се вън от мене. Само затова, защото работещия в мене идеен свят ме заставя да обясня заобикалящия ме свят от него /от идейния свят/, аз изисквам една такова обяснение. За едно същество, в което не възникват никакви идеи, не съществува стремежът нещата да бъдат обяснени по-нататък; то е задоволено напълно от сетивното явление. Изискването за обяснение на света произхожда от потребността на мисленето да обедини, да слее постижимото от него /от мисленето/ съдържание с действителността на явлението в едно, да проникне с понятия всичко; това, което виждаме, чуваме и т.н., нашето мислене иска да го превърне в нещо което ние разбираме. Който прецени тези изречения в тяхното истинско значение, за него е не възможно той да бъде един последовател на охарактеризирания по-горе реализъм. Да искаме да обясним света чрез нещо реално, което не е идея, е едно такова противоречие, че ние съвсем не разбираме, как е въобще възможно то да спечели привърженици. Да

обясним възприеманата за нас действителност чрез нещо което не се изявява вътре в мисленето, което даже трябва да бъде принципно различно от мисълта, за това ние нито можем да чувстваме нужда, нито пък е възможно такова едно начинание. Първо: откъде да чувстваме ние нуждата да обясним света чрез нещо, което никъде не ни се натрапва, което се скрива от нас? И ако допуснем, че то застава срещу нас, тогава отново възниква въпросът: в каква форма и къде? В мисленето то все пак не може да бъде. А даже и във външното или вътрешното възприятие? Тогава какъв смисъл ще има да обясняваме сетивния свят чрез нещо, което качествено му е равностойно? Остава още едно трето положение: да приемем, че имаме способността да се доберем до извънмисловната и най-реална същност по път различен от този на мисленето и възприятието. Който допуска това, той изпада в мистицизъм. Ние не искаме да се занимаваме с него; защото нас ни интересува само отношението на мислене и битие, на идея и действителност. За мистицизма един мистик трябва да напише една теория на познанието. Становището, което Шелинг заема в по-късния период на своя живот, според което с помощта на нашия разум ние развиваме само *що*-то на мировото съдържание, но не можем да стигнем до *че*-то, ни се струва най-голямата нелепост. Защото за нас *че*-то е пред поставка на *що*-то и ние не бихме знаели, как бихме могли да стигнем до *що*-то на дадено нещо, чието *Че* не би било предварително сигурно установено. *Че*-то е нещо присъщо на нашия разум, когато аз обхващам неговото *що*. Това предположение на Шелинг, че можем да имаме едно положително мирово съдържание, без убеждението, *че*-то съществува, и че трябва да добием това *че* едва чрез една *по-висша опитност*, е за нас така неразбираемо пред едно разбиращо себе си мислене, че трябва да приемем, Шелинг не е разбрал вече в своята по-късна възраст становището, което е имал на младини и което беше направило толкова силно впечатление на Гьоте. Ние не можем да приемем форми на съществуването по-висши от тези, които подхождат на света на идеите. Само затова, защото често пъти човек не е в състояние да разбере, че битието на идеята е нещо далече по-висше и по-пълно от битието на възприеманата действителност, той търси една друга действителност. Той счита идейното битие за нещо химерично, лишено от пропитостта на действителното и не е доволен от него. Той не може именно да схване идеята в нейната положителност, а я има само като нещо абстрактно; не предчувства нейната пълнота, нейната вътрешна завършеност и самородност. Обаче ние трябва да изискваме от образуването то да се издигне до онова по-висше становище, където трябва да бъде схванато едно *битие*, което не може да бъде

видяно нито с очите, нито пък да бъде изпитано с ръцете, а може да бъде схванато само с разума. Такова битие ние трябва да считаме за нещо действително. Следователно ние основахме същност един *идеализъм*, който същевременно е *реализъм*. Ходът на нашите мисли е: мисленето ни тласка към разбирането на действителността от идеята. То крие този стремеж във въпроса: що е същността на действителността? За съдържанието на самата тази същност ние питахме едва накрая на науката, а не правим както реализма, който предлага нещо реално, за да изведе след това от него действителността. Ние се различаваме от реализма чрез пълното съзнание за това, че имаме едно средство за обяснение за света само в *идеята*. Реализмът също има *само това* средство, но не знае това. Той извежда света от идеи, но вярва, че го извежда от една друга действителност. Лайбницовият свят на монадите не е нищо друго освен един идеен свят; но Лайбниц вярва, че притежава в това понятие една действителност по-висша от идейната. Всички реалисти правят същата грешка: те измислят същества /същности/ и не забелязват, че не излизат вън от идеята. Ние отхвърлихме този реализъм, защото той се мами по отношение на идейната същност на своята основа на света; обаче ние трябва да отхвърлим също и онзи лъжлив идеализъм, който вярва, че понеже не можем да излезем вън от идеята, ние не можем да се издигнем над нашето съзнание и че всички дадени ни представи и целият свят са само една субективна илюзия, само един сън, който нашето съзнание сънува /Фихте/. Тези идеалисти също не разбират, че макар и да не излизаме вън от идеята, все пак в идеята ние имаме обективно, това, което е основано в самото себе си, а не в субекта. Те не размислят, че макар и да не излизаме вън от единността на мисленето, с разумното мислене ние проникваме в пълната обективност. Реалистите не разбират, че обективното е идея, идеалистите не разбират, че идеята е нещо обективно. Трябва да се занимаем още и с емпириците на достъпния за сетивата свят, които считат всяко обяснение на действителността чрез идеята като непозволена философска дедукция и изискват в познанието на света да останем само при това, което сетивата долавят. Против това становище можем да кажем просто това, че *неговото* изискване е само *методично*, то може да бъде само *формално*.

Изискването, че трябва да се придържаме само към даденото, означава само: трябва да устоим това, което застава срещу нас. Но *що* е това дадено, становището на *емпириците* не може да реши и най-малкото нещо върху него; защото това *що* трябва да му дойде именно от самото дадено нещо. За нас е напълно неразбираемо, как заедно с изискването да се придържаме само към опитността се поставя и това да не излизаме вън от сетивния свят, тъй като и самата идея изпълнява изискването за даде-

ност. Позитивистичният принцип на опита трябва да остави напълно открит въпроса, *какво* е дадено, и следователно много добре се съединява с един идеалистичен резултат на изследването. Обаче тогава това изискване съвпада също така с нашето. И ние съединяваме в нашия възглед всички становища, *доколкото те са оправдани*. Нашето становище е *идеализъм*, защото вижда основата на света в идеята; то е реализъм, защото счита идеята за нещо реално; и то е позитивизъм или емпиризъм, защото иска да стигне до съдържанието на идеята не чрез априористични построения, а като към нещо дадено. Ние имаме един емпиричен метод, който прониква в реалното и накрая се задоволява с идеалистичния резултат на изследването. Ние не познаваме нещо подобно: от нещо дадено като познато да се направи заключение за нещо недадено, което да стои на основата на даденото, което да обуславя това дадено. Ние отхвърлихме едно такова заключение, при което един член на заключението не е даден. Да се направи заключение, това значи да се премине от дадени елементи към други също така дадени елементи. В заключението ние свързваме А с В чрез С; обаче всичко това трябва да бъде дадено. Когато Фолкелт казва: мисленето ни застава към даденото да направим едно предположение и да го надминем, ние казваме: в нашето мислене ни намира вече това, което ние искаме да прибавим към непосредствено даденото. Ето защо ние трябва да отхвърлим всяка метафизика. Метафизиката иска да обясни нещо дадено чрез нещо не *дадено*, измислено /Волф, Хербарт/. В изваждането на заключение ние виждаме само една формална дейност, която не води до нищо ново, която произвежда само преходи между нещо положително-налично.

3. СИСТЕМА НА НАУКАТА

Каква форма има завършената наука в светлината на Гьотевия начин на мислене? Преди всичко трябва дапомним, че цялото *съдържание* на науката е нещо дадено; отчасти дадено като сетивен свят отвън, отчасти като идеен свят от вътре. Следователно цялата наша научна дейност ще се състои в това, да преодолеем формата в която това общо съдържание на даденото застава срещу нас и я да превърнем в една задоволителна форма. Това е необходимо, защото вътрешното единство на даденото в първата форма на неговото явяване, където ни се явява само външната повърхност, остава скрито. Обаче тази методична дейност, която установява една такава връзка, се оказва различна, според областта на явленията, които обработваме. Първият случай е следният: имаме едно разнообразие от сетивно дадени елементи. Тези елементи стоят във взаимоотношение помежду си. Това взаимоотношение ни става ясно, кога-

то се задълбочим идейно във въпроса. Тогава някой от елементите ни се явява определен повече или по-малко от другите в тази или в онази форма. Отношенията на съществуването на единия ни стават обясними чрез тези на другия. Ние извеждаме едното явление от другото. Ние извеждаме явлението на нагретия камък като следствие на греещите слънчеви лъчи, които са причината. Това, което възприемаме на дадена вещ, ние сме го обяснили, когато го извеждаме от друго дадено нещо. По този начин ние виждаме, как се изявява идейният закон в тази област. Той обгръща нещата на сетивния свят, стои над тях. Той определя закономерния начин на действие на дадено нещо, като прави то да бъде обусловено от нещо друго. Тук ние имаме задачата да съпоставим редицата явления така, че едно да произхожда по необходимост от другото, че всички те да образуват едно цяло, напълно закономерно. Областта, която може да бъде обяснена по този начин, е *неорганичната природа*. Но в опитността отделните явления съвсем не стават срещу нас така, че най-близкото по пространство и по време да бъде също най-близкото по неговата вътрешна същност. От най-близкото по пространство и по време ние трябва да преминем към по-поятно най-близкото. Ние трябва да преминем към едно явление, което по неговата същност е непосредствено свързано с първото. Такова явление трябва да търсим ние. Трябва да се стремим да съединим една самодопълваща се, самоносяща се, взаимно подкрепяща се редица от факти. От това ние получаваме една група от действащи едни върху други сетивни елементи на действителността; и явлението, което се разгръща пред нас, следва непосредствено от въпросните фактори по един прозрачен, ясен начин. Такова едно явление ние наричаме заедно с *Гьоте първоначално явление* или *основен факт*. Това първоначално явление е тъждествено с обективния природен закон. Съпоставянето и съединението, за което говорим тук, може да стане или само в мисли, както когато си представим трите обуславящи фактори при хоризонтално хвърляне на един камък: 1. тласкащата сила, 2. притегателната сила на земята и 3. съпротивлението на въздуха, и след това извеждам пътя на летящия камък от тези фактори, или пък: мога да събера действително отделните фактори и тогава да очаквам следващото от тяхното взаимодействие явление.

Такъв е случаят при провеждане на *опита*. Докато едно явление на външния свят ни е неясно, защото познаваме само обусловеното /явлението/, но не условието, явлението, което опитът ни доставя, е ясно, защото ние самите сме съставили обуславящи фактори. Този е пътят на изследването на природата, че то изхожда от опитността, за да види това, което е действително, да премине по-нататък към наблюдението,

за да види, защо това е действително, и след това да се издигне до опита, за да види това, което може да бъде действително.

За съжаление изглежда, че онази статия на Гьоте, която най-добре би могла да бъде в подкрепа на тези възгледи, е изгубена. Тя е едно продължение на статията: "Опитът като посредник между субект и обект". Изхождайки от тази последна статия, искаме да се опитаме да възстановим възможното съдържание на първата според единствения и достъпен източник, кореспонденцията между Гьоте и Шилер. Статията "Опитът. . ." е произлязла от онези изследвания на Гьоте, които той е направил, за да оправдае своите оптически работи. След това тя е останала така, докато в 1798 година поетът е възобновил с пресни сили своите проучвания и заедно с Шилер е подложил на едно основно и пропито с цялата научна сериозност проучване на основните принципи на метода на естествената наука. На 10 януари 1798 година той изпраща гореспоменатата статия на Шилер, за да я прецени, и на 13 януари съобщава на своя приятел, че има намерение да разработи по-нататък изказаните там възгледи в една нова статия. Той извършва тази работа и вече на 17 януари до Шилер пристига една статия, която е съдържала една характеристика на методите на естествената наука. Именно тази статия не се намира в съчинението на Гьоте. Тя би била безспорно онази, която би ни осигурила най-добрите опорни точки, за да можем да оценим основните възгледи на Гьоте върху метода на естествената наука. Обаче ние можем да узнаем мислите, които са били изразени в нея, от подробното писмо на Шилер от 19 януари 1798 година, при което трябва да се вземе под внимание, че към посоченото в тази статия намираме множество доказателства и допълнения в Гьотевите "Сентенции в проза"* /*Виж "Естествена наука" IV/2, стр.593, забележката: В *моя увод* стр. XXXVIII към 54. том на това Гьотево издание аз казах: за съжаление изглежда че е изгубена тази статия, която би могла да бъде най-добрата подкрепа на възгледите на Гьоте върху опитност, опит и научно познание. Обаче тя не е изгубена, но е била намерена в горепосочената форма в архивата на Гьоте. /Виж Ваймарското издание на Гьоте II, раздел, том 11, стр.38 и следващите. Тя носи датата 15 януари 1798 година и е била изпратена на Шилер на 17 януари. Тя се оказва като продължение на статията: "Опитът като посредник между субект и обект". Аз взех хода на мислите на статията от кореспонденцията между Гьоте и Шилер и го предадох в споменатия увод стр.XXXIX и след. точно по начина, който е изложен в намерената сега статия. По съдържание статията не прибавя нищо към моите изложения; обаче тя потвърди във всички точки моя възглед върху гьотевия метод и начин на познание, който аз бях добил от другите работи на Гьоте. /Виж също: Рудолф Щайнер, ПисмаI, издадени

от Е.Фробозе и В.Тайхерт, Дорнах/ Швейцария 1948 г., забележки към писмо № 72, алинея 5, стр. 285/.

Гьоте различава три метода на естествонаучното изследване. Тези методи почиват на три различни схващания на явленията. *Първият метод е общият емпиризъм*, който не се издига над *емпиричното явление*, над непосредствено дадените факти. Той спира при *отделните* явления. Ако общият емпиризъм иска да бъде последователен, той трябва да ограничи цялата си дейност само в това, да описва точно във всички подробности всяко явление, с което се сблъсква, т.е. да приеме емпирическото състояние на нещата. За не го наука би било само сборът от всички отделни описания на непосредствено дадените факти. В сравнение с общия емпиризъм *рационализмът* съставлява следващата по-висша степен. Той се залавя с *научното явление*. Този възглед не се ограничава вече само в голото описание на явленията, а се стреми да ги обясни чрез откриване на причините, чрез поставяне на хипотези и т.н. Това е степента, при която умът *вади заключения* от явленията за причините и връзките. Гьоте обяснява като едностранчивости както първия така и втория метод. Общият емпиризъм е грубата ненаучност, защото той никога не излиза вън от голото схващане на случайностите; напротив рационализмът със своите тълкувания внася в света на явленията причини и връзки, които не са в него. Първият не може да се издигне от изобилията на явленията до свободното мислене, вторият изгубва тази пълнота като сигурна почва под нозете си и изпада в произвола на въображението и на субективното хрумване. Гьоте укорява с най-остри думи манията да се свързва веднага изводи чрез субективния произвол; *така в "Сентенции в проза"* /Сентенции в проза, цитирано на др. място, стр. 375 съотв. 376 съотв. 371/ той казва: "лошо нещо е, което някой наблюдател може да срещне, да се свързва веднага един извод с един възглед и да се считат двете като имащи еднаква стойност", и "теориите са обикновено прибърза ни на един нетърпелив ум, който би искал бързо да се освободи от явленията и на тяхно място внася поради това образ и, понятия, даже често пъти само думи". Предчувствува се, вижда се също добре, че има само едно помощно средство; но нали страстта и духът на партийност винаги обичат помощни средства? И с право, понеже се нуждаят много от тях. "Гьоте укорява особено много злоупотребата, която определението на каузалността предизвиква". В своята необузdana фантастика рационализмът търси каузалност /причинност/ там, където самите факти не ни заставят да я търсим. В "Сентенции в проза" се казва: "най-вроденото понятие, най-необходимото, понятието за причина и следствие в неговото използване дава повод за безброй, постоянно повтарящи се грешки." А именно страстта на рационализма при прости

връзки го води до там, да си представя явленията като една верига от причини и следствия подредени чисто по *дължината*; докато истината е, че никое явление, което по време е обусловено причинно от друго явление, зависи също от въздействията на много други. В този случай се взема под внимание само *дължината и ширината* на природата. И двата пътища, обикновения емпиризъм и рационализъм, са за Гюте само преходни точки за най-висшия научен метод, но именно само *преходни точки*, които трябва да бъдат преодоляни. А това става с *рационалния емпиризъм*, който се занимава с *чистото явление*, което е тъждествено с обективния природен закон. *Обикновеният емпиризъм*, непосредствената опитност ни предлагат само *отделни, несвързани неща*, един агрегат от явления. Това значи, той ни предлага това не като последен завършек на научното разглеждане, а като *първа* опитност. Обаче нашата научна потребност търси само нещо свързано, тя разбира отделното само като член на една връзка. *Така* потребността от разбиране и фактите на природата привидно се разделят. Връзката е само в духа, в природата има отделеност, духът се стреми към *рода*, а природата създава само индивиди. Решението на това противоречие се получава от обсъждането, от преценката, че от една страна съединяващата сила на духа е безсъдържателна, следователно само, чрез само себе си, не може да познае *нищо* положително, че от друга страна отделеността на природните обекти не е основана в тяхната същност, а в тяхното пространствено явление, че напротив при проникване същността на индивидуалното, на особеното, това последното само ни сочи към рода. Понеже в тяхното явление обектите на природата са отделени, нужна е обгръщащата сила на духа, за да покаже тяхното *вътрешно* единство. Понеже единството на ума е празно за себе си, той трябва да се изпълни с обектите на природата. Така на тази *трета степен* явление и духовна способност идва едно срещу другата и преминават в *едно*, и едва сега духът може да бъде задоволен.

Една друга област на изследването е онази, където отделното нещо в своята форма на съществуване не се явява като следствие на нещо друго, съществуващо до него, където поради това ние не го разбираме като вземаме на помощ нещо друго, еднородно. Тук ни се явява една поредица от сетивно възприемаеми елементи на явленията като непосредствена форма на един единен принцип, и ние трябва да проникнем до този принцип, ако искаме да разберем отделното явление. В тази област ние не можем да обясним явлението като въздействие отвън, а трябва да го изведем отвътре. Това, което по-рано беше определящ фактор, сега е само подбуждащ фактор. Докато при първата област аз съм разбрал всичко, когато съм успял да го считам като следствие на нещо друго,

да го изведе от едно външно условие, тук съм заставен да поставя въпроса по друг начин. Когато познавам външното влияние, аз още съвсем не съм добил пояснение върху това, че явлението протича именно по този и по никой друг начин. Аз трябва да изведе явлението от централния принцип, върху който се е упражнило външното влияние. Аз не мога да кажа: това външно явление има това действие; а само: на това определено външно влияние отговаря вътрешният действителен принцип по този определен начин. Това, което става, е последствие на една *вътрешна* закономерност. Трябва да проуча, що е това, което си дава форма от вътре. Този даващ си форма принцип, който в тази област стои на основата на всяко явление, който трябва да търся във всичко, това е *типът*. Ние се намираме в областта на органическата природа. Това, което в неорганическата природа е първичното явление, в света на организмите то е *типът*. Типът е един всеобщ образ на организма: идеята на същия; животинството в животното. Тук ние трябваше отново да изложим главните точки на това, което вече казахме върху "типа" в един друг раздел на настоящия труд, поради връзката, която то има с настоящата тема.

След това в етическите и историческите науки ние имаме работа с идеята в по-тесния смисъл на думата. Етиката и историята са идеални науки. Тяхната действителност са идеите.

На отделната наука предстои да обработи даденото до там, че да го доведе до първичното явление, до типа и до ръководните идеи в историята. "ако физикът.... Може да стигне до познанието на онова, което нарекохме едно първично явление, той е осигурен, застрахован, а заедно с него и философът; осигурен е той, защото е убеден, че е стигнал до границата на своята наука, че се намира на емпирическата висота, където може да обгърне с ретроспективен поглед опитността във всички нейни степени, и да насочи поглед напред в царството на теорията, където не може да навлезе, но може все пак да надникне.

Философът е осигурен, защото приема от ръката на физика нещо последно, което сега при него е нещо първоначално* /*Очерк на една теория на цветовете 720, Е.Н.ІІІ, стр.275 и следв./ "тук именно се явява философът с неговата работа. Той взема първичните явления и ги поставя в задоволителната идейна връзка. Ние виждаме, чрез какво може, в смисъла на Гьотевия светоглед, да бъде заменена метафизиката: чрез едно идейно разглеждане, съпоставяне и извеждане на първичните явления. В този смисъл Гьоте се изказва няколкократно върху отношението на емпирическата наука и философията; той се изказва особено ясно в своите писма до Хегел. В своите *анали* Гьоте говори няколкократно за една схема на естествената наука. Ако бихме имали налице тази схема бихме видели от нея, как той самият си е представял отноше-

нията на отделните първични явления; как ги е подреждал в една необходима верига. Една представа за това добиваме също, когато разгледаме таблицата, която той дава в т.1, гл.4 "Върху Естествената наука" за всички възможни начини на действия: случайно - механическо – физическо - химическо - органическо - психическо - етическо - религиозно - гениално.

КРАЙ НА ПЪРВА ЧАСТ